



.. " BL1801

Section

L78



Darstellungen

aus dem Gebiete

der nichtchristlichen Religionsgeschichte.

XV.

China's Religionen.

Von

Dr. Rudolf Dvořák,

ord. Professor der oriental. Philologie an der k. k. böhm. Universität
in Prag.

Münster i. W., 1903.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.



CHINAS RELIGIONEN.

Zweiter Teil:

Lao-tsi und seine Lehre.

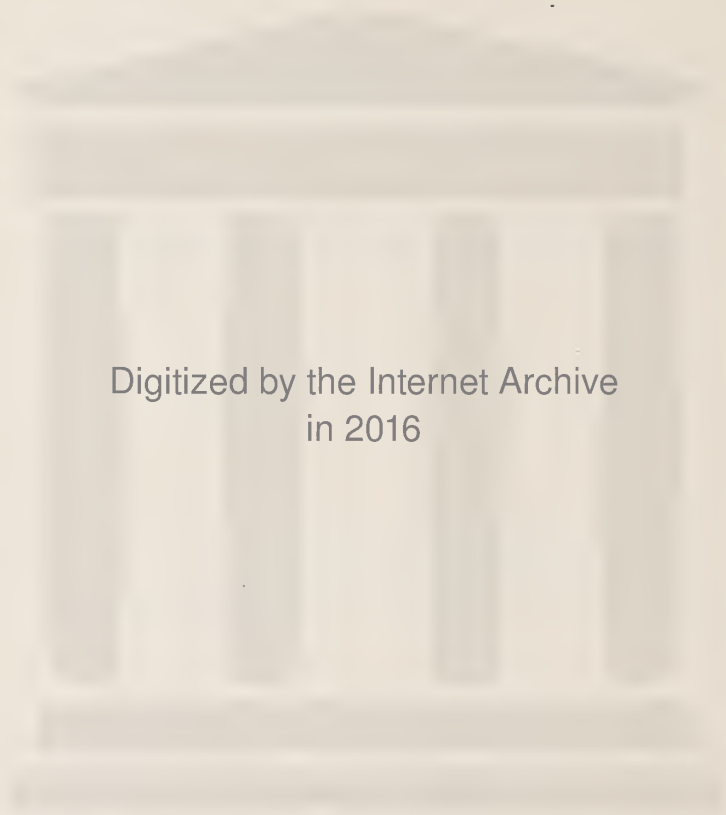
Von

✓
Dr. Rudolf Dvořák,

ord. Professor der oriental. Philologie an der k. k. böhm. Universität
in Prag.

Münster i. W., 1903.

Druck und Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung.



Digitized by the Internet Archive
in 2016

Inhalt.

	Seite
Vorwort	VII - VIII
I. Lao-tsi's Leben	1 - 14
II. Lao-tsi's Schrift Tao-tek-king	15 - 22
III. Lao-tsi's Lehre: Allgemeiner Teil	23 - 32
IV. Lao-tsi's Lehre: Spezieller Teil	33 - 130
1. Tao	33 - 53
2. Tek	54 - 57
3. Schöpfung	57 - 60
Yin und Yang	60 - 61
Yit (Einheit)	61 - 62
a) Himmel und Erde	62 - 67
b) Geister (sin) und Manen (kuei)	67 - 68
c) Die 10000 Dinge (wan-wut)	69 - 72
α) Wasser	72 - 73
β) Mensch	73 - 78
Kiün-tsi (der Edle)	79
4. Šing (der heilige Mensch)	
a) als Individuum	80 - 91
b) der heilige Mensch als Mitglied der Ge- sellschaft.	91
Verwandtschaftsverhältnisse	91 - 95
Rede	95 - 97
Wandel	97
Nichtsein, Nichtthun	97 - 100
Klein, schwach, niedrig, nachgiebig	100 - 102
Genügsam	102 - 103
Güter, Gewinn	103
Ehren	104
Wissen	104 - 106
5. Der heilige Mensch als Herrscher (Regierung, Reich) Lao-tsi's Lehre von der Unsterblichkeit	106 - 126 126 - 130
V. Lao-tsi und Confucius	131 - 143
VI. Lao-tsi in China	144 - 152
VII. Lao-tsi im Westen	153 - 162
Anmerkungen	163 - 214

Vorwort.

Später als ich hoffte erscheint der zweite Teil. Schwierigkeit der zu lösenden Aufgabe, deren jede Einzelheit wiederholte sorgfältige Untersuchung erheischte, war nicht minder der Grund, als anderweitige wissenschaftliche Beschäftigung, zu welcher im verflossenen Studienjahr auch meine amtliche Thätigkeit als Facultätsdecan hinzutrat.

Wie der erste Band Confucius und seine Lehre, behandelt der zweite in erster Reihe Lao-tsi und seine Lehre.

Von den früheren Arbeiten über Lao-tsi unterscheidet sich mein Buch wesentlich, äußerlich wie innerlich.

Meine Vorgänger, fast ohne Ausnahme, haben auf die Übersetzung des Lao-tsi'schen Buches als eines zusammenhängenden Textes das Hauptgewicht gelegt. Mehr oder weniger ausführliche Anmerkungen oder fortlaufende Commentare sollten dem Verständnisse des Textes dienen, kürzere oder umfangreichere Einleitungen in die Lehre einführen. Das Lehrsystem als ein Ganzes hatte sich der Leser an der Hand des ihm gebotenen Materiales selbst abzuleiten.

Ich glaubte diese keineswegs leichte Aufgabe dem Leser ersparen zu sollen. In meiner fortlaufenden Darstellung des Lao-tsi'schen Lehrsystems gehe ich von der Ansicht aus, daß:

1) Lao-tsi's Lehre gleich der des Confucius echt chinesisch ist, und es unstatthaft erscheint, fremde oder gar modern europäische Anschauungen in ihr zu suchen, oder besser gesagt, in sie hineinzutragen:

2) daß das Lao-tsi'sche Buch keinen zusammenhängenden Text bildet. Die Folge dieser Voraussetzungen ist, daß meine Darstellung des Lehrsystems im einzelnen nicht die Höhe erreicht, wie dies z. B. auch bei Strauß der Fall ist, andererseits daß einzelne Aussprüche Lao-tsi's nicht aus dem Zusammenhang erklärt werden, in welchem sie, mehr oder weniger zufällig, im Tao-tek-

king stehen, vielmehr aus dem Ganzen des Lehrsystems und unter strenger Wahrung des Lao-tsi'schen Sprachgebrauches. Teilweise Wiederholung einzelner Aussprüche war die natürliche Folge. Eine fortlaufende Übersetzung des Tao-tek-king, die ich übrigens gern angeschlossen hätte, mußte aus Mangel an Raum unterbleiben. Ein Index der in meinem Buche citierten Stellen ist gewissermaßen Ersatz dafür.

Lao-tsi's Buch ist ein Text, dessen vielleicht kein einziger Satz von allen Übersetzern gleich verstanden, geschweige denn übersetzt wird. Nach dieser Seite wäre es sicher nicht ohne Interesse, würde jemand die vorhandenen Übersetzungen des Tao-tek-king in einem Sammelbände herausgeben, wie dies vor kurzer Zeit mit den Übersetzungen des persischen Denkers und Dichters Omar Chajjäm geschehen ist. Ich selbst habe mich in dieser Hinsicht darauf beschränken müssen, zu einzelnen Stellen Parallelen aus den nach meinem Urteile wichtigsten Übersetzungen (Julien, Strauß, Legge, de Harlez, z. T. Giles) in den Anmerkungen mitzuteilen.

Strauß hat richtig bemerkt, daß sich kein Forscher je wird anmaßen können, in Lao-tsi's Buche überall das Richtige getroffen zu haben. Solches könnte vielleicht nur von Lao-tsi selbst erwartet werden. Ich für meine Person werde zufrieden sein, wenn es mir gelungen ist, im einzelnen das Verständnis des Lao-tsi'schen Buches zu fördern und durch meine Darstellung des Ganzen zur Würdigung des chinesischen Denkers beizutragen.

Hinsichtlich der Transcription des Chinesischen verweise ich auf das im Vorworte zum I. Teile Gesagte. Die übrigens nicht überall zutreffenden Unterabteilungen einzelner Kapitel (z. B. Kap. 1. 1. 2) sind die der Carus'schen Ausgabe.

Prag, am 20. Dezember 1901.

I. Lao-tsi's Leben. *)

Die Nachrichten über Lao-tsi's Leben sind äußerst spärlich.¹⁾ Sein eigenes Buch, Tao-tek-king, in welchem bekanntlich kein einziger Name genannt wird, enthält zwar einige versteckte Äußerungen zur Kritik seines Zeitalters und der Zeitgenossen, gewährt auch Aufschluß über einzelne besonders hervorragende Charakterzüge Lao-tsi's, der hier, aus seiner sonst beobachteten Zurückhaltung tritt und einigemal sogar in der ersten Person (ich, meine Lehre) von sich spricht, einen Beitrag zu Lao-tsi's Lebensgeschichte bietet es jedoch nicht. Der dem IV. Jhrh. v. Chr. angehörende Čuang-tsi, nebst Lao-tsi die hervorragendste Persönlichkeit auf dem Gebiete des Taoismus, beschäftigt sich des öfteren mit der Person seines Meister's Lao-tsi, aus dessen Leben er einige Erzählungen mitteilt, doch kann er, mit Strauß zu sprechen,²⁾ auf geschichtliche Zuverlässigkeit nicht mehr Ansprüche machen, als die Darstellungen Platons von den Gesprächen des Sokrates. Besonderes Interesse verdient hier die auch sonst mit mehr oder weniger Ausführlichkeit behandelte Begegnung Confucius' mit Lao-tsi in Čeu mit der Unterredung beider. So bleibt uns denn als die einzige zuverlässige Darstellung des Lebens Lao-tsi's der Bericht, den der bekannte chinesische Geschichtschreiber Ssi-ma-tshien seinem großen Geschichtswerke Ssi-ki einverleibt hat.

Ssi-ma-tshien, Chinas Geschichtschreiber unter dem Kaiser Wu-ti aus der Dynastie der Han, lebte zu einer Zeit, wo Lao-tsi nicht mehr als ein Sterblicher angesehen, vielmehr als ein Gott verehrt wurde. Indem nun Ssi-ma-tshien sein Streben darauf richtete, nachzuweisen, daß Lao-tsi kein übernatürliches Wesen war, sondern ein Mensch, wie andere Menschen sind, suchte er in erster Reihe alles festzustellen, was die äußeren Lebens-

*) Zur Charakteristik von Lao-tsi's Zeitalter s. China's Religionen I. S. 1—4 sowie S. 8 ff. dieses Bandes.

umstände Lao-tsi's betraf. Daraus ergibt sich der streng geschichtliche Charakter seiner Darstellung. Auf Ssi-ma-tshien stützen sich auch spätere Biographien Lao-tsi's. Doch nehmen mit der Zeit, namentlich seit der Einführung des Buddhismus in China und nach dem Vorgange der Buddhisten, das Leben Buddhas zu schildern, legendenhafte Schilderungen überhand, in welchen die geschichtlichen Thatsachen derart entstellt und mit solchen Fabeln ausgeschmückt erscheinen, daß sie für Lao-tsi's Leben gar nicht in Betracht kommen, wenn man auch ihnen für den späteren Taoismus nicht alle Bedeutung absprechen kann. Ssi-ma-tshien hat seinen Bericht über Lao-tsi in der biographischen Abteilung seines Werkes (Kap. 63) niedergelegt. Derselbe lautet in wortgetreuer Übersetzung:

„Lao-tsi war aus dem Dorfe (li) Kiok-žin des Bezirkes (hiang) Li im Distrikte (hien) Khu des Lehnstaates Tshu.

Sein Familienname (sing) war Li, sein Taufname (ming) Ri, sein Ehrenname (tsi) Pek-yang, mit posthumem Namen hieß er Tan.

Er war Geschichtschreiber (ssi) am Archive (šeu-tshang-zi, wörtlich Haus zur Aufbewahrung von Depositen) der Čeu. Khung-tsi (= Confucius) kam nach Čeu, um sich bei Lao-tsi nach dem Ceremoniell (den Bräuchen, li) zu erkundigen.

Lao-tsi sprach: Wovon der Herr spricht, dessen Leute³⁾ samt den Gebeinen dürften sämtlich schon vermodert sein. Einzig und allein ihre Worte bestehen.

Überdies: Wenn der Edle (kiün-tsi) seine Zeit erreicht, so steigt er empor. erreicht er nicht seine Zeit, so wandelt er nach Art der Phungpflanze fortgetrieben (von einem Ort zum andern). Nach dem was ich gehört habe, erscheint ein guter Kaufmann bei tiefen Vorräten wie leer (d. h. als ob er nichts hätte), ein Edler (kiün-tsi) erscheint bei vollendeter Tugend äußerlich wie dumm.

Banne des Herrn (= deinen) stolzen Geist. viele Wünsche, schmeichelhaftes Wesen, ausschweifende Pläne. Dies alles ist ohne Nutzen für des Herrn (= deine) Person. Was ich dem Herrn mitteilen kann ist derart und genug.

Khung-tsi ging fort. Mit seinen Jüngern (ti-tsi) redend sprach er (dann): Von Vögeln weiß ich, daß sie fliegen können: von Fischen weiß ich, daß sie schwimmen können: von Tieren weiß ich, daß sie laufen können.

Für die Laufenden kann man Fanggarne machen; für die

Schwimmenden kann man Netze machen; für die Fliegenden kann man Pfeile machen.

Was (jedoch) den Drachen betrifft, so bin ich außer Stande zu erfahren, wie er Wind und Wolken besteigend zum Himmel sich erhebt. Ich sah am heutigen Tage Lao-tsi: ist er denn nicht wie der Drache? —

Lao-tsi befließigte sich Tao's und der Tugend. In seiner Lehre hält er Selbstverborgenheit und Namenlosigkeit für das Ziel, worauf die Gedanken eifrig gerichtet sein sollen.

In Čeu wohnend, verblieb er lange dort. Čeu's Verfall wahrnehmend, ging er dann schließlich fort und erreichte den Grenzpaß.

Der Grenzaufseher Yin-Hi sprach: Der Herr ist (= du bist) wohl im Begriffe, sich zurückzuziehen (wegzugehen), er muß (vorher) für mich ein Buch schreiben. Hierauf schrieb Lao-tsi dann ein Buch in zwei Abteilungen (šang-hia-phien), worin er über Tao's und der Tugend Bedeutung (Begriff, i) in 5000 und einigen Worten spricht, worauf er sich entfernte. Niemand weiß, wo er geendet. Lao-tsi war ein verborgener Weiser.

Lao-tsi's Sohn hieß Tsung. Er war Oberbefehlshaber in Wei und erhielt ein Lehen in Tuan-kan. Tsung's Sohn war Ču, sein (Ču's) Sohn war Kung (folgt eine Lücke in der Aufzählung der Nachkommen mit Übergehung von mehreren Gliedern), sein Ururgroßenkel (hiuen-sün) war Kia; er war Beamter des (Kaisers) Hiao-wen-ti aus der Dynastie der Han. Kia's Sohn war Kiai; er war Minister des Königs Ngang (im Königreiche) Kiao-si; als solcher hielt er sich in Tshi auf.

Die der Lehre Lao-tsi's angehören, verwerfen die Schriftgelehrten (Anhänger des Confucius); die Schriftgelehrten verwerfen ebenso Lao-tsi. Prinzipiell unterschieden, wie könnten sie sich verständigen? Nach Li-Ri (= Lao-tsi) ändert man sich (= ändern sich andere) von selbst durch Nicht-Thun und wird man (= werden andere) von selbst richtig durch Reinheit und Ruhe.“

Ssi-ma-tshien gedenkt in seinem auf historischen Forschungen und zuverlässigen Quellen beruhenden Berichte, in welchem, wie das Verzeichnis der Nachkommen zeigt, allem Anscheine nach auch die wenschon dürftigen Familiennachrichten (Ahnentafeln mit eingegrabenen Namen der Vorfahren) mitverwertet wurden, des Jahres nicht, in welchem Lao-tsi geboren wurde. Man muß daraus schließen, daß er das Geburtsjahr Lao-tsi's mit vollkommener Sicherheit nicht feststellen konnte. Der bekannte

chinesische Encyklopädist Ma-tuan-lin läßt Lao-tsi gegen das 42. Regierungsjahr des Kaisers Ping-wang das Licht der Welt erblicken, was dem J. 729 v. Chr. entsprechen würde. Eine andere Überlieferung besagt dagegen, daß Lao-tsi am 14. Tage des 9. Monates im 3. Jahre der Regierung des Kaisers Ting-wang (607—585), welches dem J. 604 v. Chr. entspricht, geboren wurde. Dies ist unbedingt das wahrscheinlichere Datum, für dessen wenigstens annähernde Richtigkeit nebst einer Anzahl anderer Quellen auch Ssi-ma-tshiens Bericht von dem Gespräche des Confucius mit Lao-tsi, das zweifellos als historisch anzusehen ist, zu sprechen scheint ¹⁾. Nach Čuang-tsi's Angabe „wandelte Khung-tsi einundfünfzig Jahre und hörte nicht von Tao. Da besuchte er am südlichen Phei Lao-tan (=Lao-tsi)“ ²⁾. Dem widerspricht, was wir aus dem Leben des Confucius erfahren, daß Confucius um diese Zeit, nämlich seit dem J. 501 v. Chr., die höchsten Würden im Staate Lu inne hatte. ³⁾ Beglaubigt erscheint vielmehr die Überlieferung, wonach dieser Besuch im J. 517 v. Chr. stattfand, im 35. Lebensjahre des Confucius ⁴⁾. Lao-tsi war damals schon sehr alt und sein Ruf weit verbreitet, wie schon der ihm beigelegte Name Lao-tsi beweist, der ihn als den „alten Philosophen“ ⁵⁾ bezeichnet, nicht minder auch der Umstand, daß der um diese Zeit schon rühmlichst bekannte Confucius sich darnach sehnte, mit Lao-tsi zusammenzukommen, sich mit ihm zu besprechen und von ihm zu lernen.

Wenn es also auch unmöglich ist, Lao-tsi ein bestimmtes Geburtsjahr zuzuweisen, so dürfte es doch keinem Zweifel unterliegen, daß er unter der Regierung des zwanzigsten Kaisers der Dynastie Čeu, Ting-wang (607—585) geboren wurde, eine Angabe, der wir auch in der Weltgeschichte des berühmten persischen Geschichtschreibers Rašid-ud-din begegnen ⁶⁾.

Lao-tsi's Wiege stand im Dorfe Kiok-žin ¹⁰⁾ im altchinesischen Lehnstaate Tshu (Distrikt Khu, Bezirk Li), etwa an der Grenze des jetzigen Kreises Po der Provinz Ngan-hoei. Lao-tsi's Familienhaus wird noch in Khu-yang gezeigt, neben einem Tempel, der zur Ehre Lao-tsi's daselbst später errichtet wurde.

Von Lao-tsi's Eltern erfahren wir nichts sicheres ¹¹⁾, ebenso schweigen die Nachrichten von Lao-tsi's Jugend und seinem Bildungsgange. Das einzige, was uns überliefert ist, sind seine Namen. Der Name seiner Familie hieß Li (Pflaumenbaum), während sein eigener Name, wie er einem Kinde nach chinesischer Sitte gleich nach der Geburt beigelegt wird, Rī (Ohr) hieß. Dieser Name, gewöhn-

lich kleiner Name, auch Milchname, oder schlechterdings Name genannt, enthält meist eine Anspielung auf eine denkwürdige, zum Teil die Geburt selbst betreffende Thatsache. Nach der gewöhnlichen Ansicht soll er sich bei Lao-tsi auf die eigentümliche Gestaltung der Ohrmuschel des Kindes bezogen haben.

Im zwanzigsten Lebensjahre empfangen die chinesischen Jünglinge den Männerhut und wird ihnen gleichzeitig der sogenannte literarische Name (tsi, auch Anstands- oder Titelname übersetzt) gegeben. Auch dieser Name wird charakteristisch gewählt. Bei Lao-tsi lautete er Pek-yang. Strauß übersetzt diesen Namen: der den Älteren (pek) vorleuchtet, und glaubt hiernach schließen zu dürfen, daß sich der junge Lao-tsi schon zeitig ausgezeichnet hat¹²). Wir sind eher geneigt, nach Analogie anderer Namen, im ersten Bestandteile pek den gewöhnlichen Ausdruck für den älteren Bruder zu erblicken, der Lao-tsi als den ältesten unter seinen Geschwistern bezeichnen würde. Yang bedeutet allerdings Licht, Glanz, und muß die Bezeichnung in einem uns nicht näher bekannten Zusammenhange zu Lao-tsi's Leben gestanden haben. Was schließlich den posthumen Namen Tan anlangt, so wird dieser von den chinesischen Wörterbüchern als ein alter Name für Lehrer (ssi) gedeutet; auf Lao-tsi angewandt, bezeichnet er diesen als den alten Lehrer, Meister (Lao-Tan), was wohl auf Lao-tsi's physisches Alter hinweisen könnte, mit mehr Wahrscheinlichkeit jedoch auf die Zeitfolge zu beziehen ist. War ja Lao-tsi thatsächlich der erste chinesische Denker. Mit diesem Ehrennamen deckt sich der unserem Denker in allen chinesischen Werken, den historischen, wie den philosophischen, beigelegte Name Lao-tsi, der ihn in gleicher Weise als den alten Philosophen kennzeichnet¹³).

Begabt, von durchdringendem Geiste und zartem Gefühl, wie wir uns Lao-tsi denken müssen, wandte er sich dem Studium zu. Den Gegenstand desselben bildete allem Anscheine nach alles, was nach chinesischen Begriffen zur Bildung gehörte. Ganz besonders eifrig muß er das Studium des chinesischen Altertums betrieben haben, dasselbe Studium, welches er in der Folge so gering achtete, ja von ihm geradezu nichts wissen wollte. Seine Anstellung als Vorsteher des Archivs am Kaiserhofe der Čeu in der damaligen Residenz Lok (jetziges Ho-nan-fu in Honan) dürfte nur eine Folge des weitverbreiteten Rufes gewesen sein, dessen Lao-tsi in eben dieser Hinsicht genoß und auf welchen

jedenfalls auch die Worte des Tao-tek-king Kap. 67. 1 zu beziehen sind, wenn man mit de Harlez u. a. übersetzt: „Unter dem Himmel Alle nennen mich groß“¹⁴⁾ . . . Wann dieselbe erfolgte, können wir nicht bestimmen, nur die Worte Ssi-ma-tshiens, daß er lange in Čeu sich aufhielt und erst den Verfall der Čeu wahrnehmend fortging, bieten einen gewissen Anhaltspunkt.

Auch von Confucius erfahren wir ausdrücklich, „daß er nach Čeu ging, um Lao-tsī über die Gebräuche und das Ceremoniell (li) zu befragen“. So heißt es bei Ssi-ma-tshien, Ssi-ki Kap. 47, 63 (vgl. auch Kap. 4), ebenso in den Familiengesprächen (Kia-iü, Kap. 11). An der letztern Stelle bezeichnet Confucius von Hörensagen (ngu-wan, d. h. ich hörte) den Lao-tan als einen, „der in Bezug auf das Alte wohl unterrichtet ist und auch das Neue kennt, der der Bräuche und der Musik Anfänge durchdringt“, aber auch schon „klare Einsicht hat in Tao's und der Tugend Rückkehr“. Confucius erklärt ihn auf Grund dessen für seinen Lehrer (ngus-si-ye), zu dem er hingehen will. — In der Folge heißt es dann: „Er erreichte Čeu und fragte nach den Bräuchen bei Lao-tan.“ . . .

Die Begegnung der zwei hervorragendsten Männer des damaligen China war geeignet, Aufsehen zu erregen, wie die verschiedenen über dieselbe vorliegenden Berichte beweisen. Das von beiden bei dieser Gelegenheit geführte Gespräch ist geradezu berühmt geworden. In der Geschichte der chinesischen Philosophie bedeutet es einen Wendepunkt, da bei dieser Gelegenheit der sicher schon lange zwischen beiden Männern bestehende Gegensatz ziemlich deutlich ausgesprochen erst auch zu Tage trat. In Lao-tsī's Zurückgezogenheit, in welcher er außer seinem Amte und seinen auf das Höchste und Tiefste gerichteten Gedanken nichts anderes um sich kannte, ist es das einzige Lebensereignis, von welchem uns die Geschichte erzählt.

Confucius kam, sich bei Lao-tsī nach den herkömmlichen Bräuchen und Sitten zu erkundigen. Das Gespräch scheint sich auch thatsächlich anfangs um derlei Fragen bewegt zu haben, wie wir aus späteren, freilich wenig zuverlässigen Quellen erfahren. So berichtet z. B. Li-ki, daß Confucius bei den Fragen über Beerdigung und Trauer Lao-tan als seine Autorität anführte, die Familiengespräche ihrerseits führen auf Lao-tsī zurück, was Confucius über die fünf alten Kaiser als Vorsteher der fünf Elemente sagt u. ä.¹⁵⁾ Lao-tsī bewies, daß ihm das chinesische Altertum wohl nicht unbekannt war, daß er jedoch

schon lange aufgehört hatte, in ihm das Mittel zu erblicken, die Welt zu bessern. Die sittlichen Grundsätze des Altertums, durch welche Confucius die Gegenwart bessern zu können glaubte, waren für ihn nur leere Worte. Anstatt der Gegenwart zu leben und an ihrem Leben teilzunehmen, im Dienste der Öffentlichkeit sein Wissen zur Schau zu tragen, dem Ehrgeiz zu fröhnen und den Thatendurst zu stillen, empfahl Lao-tsi dem Confucius, sich — wie er selbst that — aus dem Treiben der Welt zurückzuziehen, mit seinen geistigen Vorräten Zurückhaltung zu üben und in jeder Hinsicht der thumlichsten Einfachheit und Natürlichkeit beflissen zu sein.

Außerordentlich war der Eindruck, den Lao-tsi und seine Worte auf Confucius gemacht haben. Seinen Schülern gegenüber bezeichnete er Lao-tsi, dessen weit überlegenem Geiste er in seinem Fluge anscheinend gar nicht zu folgen vermochte, als den Drachen, den zu fangen dem Menschen jedwedes Mittel fehlt und der ihnen also unerreichbar bleibt.

Legge meint, es läge kein zuverlässiger Bericht über dieses Gespräch vor¹⁶⁾. Nach Strauß' Urteil dagegen darf man bei der kritischen Sorgfalt, womit Ssi-ma-tshien seine Nachrichten aus jener Zeit behandelt hat, wohl vertrauen, daß er diese Reden aus reiner Quelle geschöpft habe, und daß sie im wesentlichen echt seien, wofür auch ihr Inhalt sowie ihre Sprache bürgen¹⁷⁾. Ssi-ki Kap. 47 erzählt uns noch von dem Abschiede beider Männer. „Als dann (Confucius) Čeu verließ, gab ihm Lao-tsi das Geleite und sprach: Ich habe gehört: Einer, der reich und geehrt ist, geleitet die Menschen mit Geschenken; einer, der human ist (žin-č'e), geleitet die Menschen mit Worten (yen). Wenn ich auch nicht imstande bin, des Reichen und des Gelehrten (Namen in Anspruch zu nehmen), so beanspruche ich doch den Namen eines Humanen. Ich bitte den Herrn mit Worten geleiten (zu dürfen). Folgen einige Ratschläge, ähnlich denen, die wir aus Kap. 63 mitgeteilt haben: daß der Scharfsinnige (tshung) und der Einsichtsvolle (ming) bis zu seinem Tode forscht, daß man die Menschen nicht bekritteln und tadeln, ihr Häßliches (ngok = Fehler) nicht aufdecken solle; daß man als des Menschen Sohn (= Kind) alles Verdienst nur seinen Eltern zuschreiben solle, keineswegs auch sich selbst (wu-i-yeu-ki); daß man als Beamter nur so lange dienen solle, als man uns mag.

Aus Čuang-tsi, der eine ausführliche, und wenn auch ge-

schichtlich wohl wenig zuverlässige, so doch in vieler Hinsicht lehrreiche Darstellung dieses Gespräches giebt ¹⁸⁾, erfahren wir, daß Confucius, „dessen Mund bei dem Gespräche offen stand und sich nicht schließen konnte“, von dem Besuche bei Lao-tsi zurückgekehrt, drei Tage lang kein Wort sprach ¹⁹⁾, und erst dann, von seinen Schülern darüber befragt, die auch von Ssi-ma-tshien mitgeteilte Schilderung Lao-tsi's als eines Drachen gab. Nach einer anderen Stelle ²⁰⁾ des Berichtes Čuang-tsi's ging Confucius volle drei Monate nicht aus. Die ganze Zeit hindurch samm er über das von Lao-tsi Gehörte nach. Darauf wiederholte er seinen Besuch bei Lao-tsi, um ihm mitzuteilen, „daß er es gefunden hat!“ — Wir erwähnen noch die Worte, die Čuang-tsi bei der Begegnung Lao-tsi's mit Tsi-kung, einem Schüler des Confucius, der seinen Meister begleitete, Lao-tsi in den Mund legt: „Meine Jahre sind dahingerollt und dahingeschwunden“ ²¹⁾.

Lao-tsi, dessen Streben sein ganzes Leben hindurch darauf gerichtet war, sich verborgen zu halten, verschwand gänzlich vom Schauplatze, als er, wie Ssi-ma-tshien berichtet, Čeu's Verfall sah. Das Kaisergebiet der Čeu im jetzigen Honan war wohl schon längst sehr zusammengeschrumpft und blieb dessen Beherrschern von der früheren Macht nur der bloße Titel „Himmelssohn, Kaiser“. Aber etwas hatte es doch vor den von unaufhörlichen Kriegen geplagten Nachbarstaaten, nämlich Ruhe.

Dies gilt von der Regierung Ting-kung's, unter welcher, wie wir gesehen haben, am wahrscheinlichsten Lao-tsi geboren wurde, dies gilt noch mehr von Ting-kung's Nachfolger Kian-wang (585—571), dessen milder und friedlicher Regierung die Geschichte sogar nachrühmt, „daß er mit kluger Vorsicht die kaiserlichen Rechte wieder in Ansehn zu bringen versuchte“. Ssi-ma-tshien erzählt sogar, daß im J. 573 Leute aus Tsin, die ihren Fürsten getötet hatten, nach Čeu kamen und dem Čeuschen Prinzen die Herrschaft über Tsin übertrugen (Tao-kung von Tsin, 572—557) ²²⁾. Auch unter Ling-wang (571—545) blieb nicht nur das kaiserliche Ansehen im kaiserlichen Gebiete ungeschwächt, sondern auch die Ruhe ungestört. Wenn man mit Recht annehmen darf, daß es die friedlichen und geordneten Zustände Čeu's waren, welche Lao-tsi nach Čeu führten, so möchte man umgekehrt mit Strauß ²³⁾ in der vorsichtigen, zurückhaltenden Friedensliebe dieses Kaisers fast einen Einfluß unseres Philosophen vermuten, der kaum vor der Regierungszeit Ling-wang's zu seiner Stelle in Čeu gelangt ist.

Aber schon unter King-wang (544—519) fing der Friede an, auch aus Čeu zu fliehen, der äußere wie der innere. Blutige Fehden bedrohten das Land von außen, während drückende Abgaben und Frohnen des prunksüchtigen Fürsten das innere Glück raubten. Verfall der kaiserlichen Autorität in den Erblanden wie im Reiche war die Folge. Auf diese Verhältnisse beziehen sich höchstwahrscheinlich die Worte des Tao-tek-king Kap. 53: Der große Tao ist sehr gerade, das Volk dagegen liebt Seitenwege. Der Hof ist übermäßig ausgestattet (čhu, als Substantiv die Stiege, die zum Palast hinaufführt, Corridor), die Felder sind übermäßig überwuchert (wu), die Speicher sind übermäßig ausgeleert; die Kleider sind kunstvoll (wen, bunt) gefärbt, man gürtet sich mit scharfen Waffen, man füllt sich mit Trank und Speise, Güter (tshai-huo) giebt's im Übermasse. Dies heißt mit Raub prahlen. Wie ist es taolos (fei-tao-tsai)! Vgl. auch Kap. 67, 4: Heutzutage läßt man Mitleid fahren und übt dennoch Tapferkeit²⁴⁾, man läßt Sparsamkeit fahren und übt dennoch Freigebigkeit, man läßt Nachstehen (heu) fahren und ist dennoch voran. Das dürfte Tod sein, ach!²⁵⁾ Ähnlich schildern die Verse in Kap. 12 allerlei Wohlgelüste, die nur der Befriedigung der Sinne dienen und durch Übermaß des Genusses nicht nur die Gesundheit der Sinnesorgane zerstören, sondern ganz besonders den Menschen für das Übersinnliche abstumpfen und unempfindlich machen. Zwar citiert hier Lao-tsi nur fremde Verse, aber sicher geschieht dies nicht ohne Seitenblick auf die Verhältnisse der zeitgenössischen Gesellschaft. Ganz besonders gilt dies wohl von den königlichen Vergnügungen (Pferderennen und Feldjagden, Kap. 12, 4) als „concreten Beispielen alles wilden, sinnverwirrenden Treibens“²⁶⁾. Aber auch das Volk war nicht anders. Spricht der Schlußvers (12, 5) von „schwer erreichbaren Gütern, die des Menschen Wandel schädlich machen“, wozu Lao-tsi selbst die Bemerkung hinzufügt, daß der heilige Mensch „nicht für das Auge ist“, d. h. nicht Augenlust sucht, schildert Kap. 20 die sorglos genießende Fröhlichkeit der Menge.

20, 2: Was die Menschen fürchten, kann nicht nicht gefürchtet werden. Was für ein Überwuchern, wiewohl es noch nicht den Höhepunkt erreicht hat!²⁷⁾

20, 3: Die Masse der Menschen (čung-žin) ist ganz vergnügt (hi-hi), wie wenn man einen Stier (thai-lao) opfert²⁸⁾ oder wie wenn man im Frühling einen Aussichtsturm ersteigt²⁹⁾.

„Ich allein,“ fährt Lao-tsi fort, „wie bin ich ruhig³⁰⁾ (pek. chinesisches Zeichen aus Wasser und weiß zusammengesetzt, also reines Wasser, glatte, glänzende Wasserfläche).

Es zeigt sich davon noch kein Anzeichen (bei mir), ebenso wie ein neugebornes Kind noch nicht lacht.

20, 4: Wie schwanke ich hin und her (šing-šing, wörtlich: besteige immer wieder den Wagen, bin ununterbrochen unterwegs, als Ausdruck von Ziellosigkeit), als ob ich nicht hätte, wo einzukehren!

Die Menschen haben sämtlich Überschuß und ich allein bin, als ob ich alles hinter mir zurückgelassen (i, verloren) hätte. Wie ist (= nenne ich) in der That eines dummen (iü, chines. Zeichen Affe und Herz, also Affenherz) Menschen Herz mein!

20, 5: Wie bin ich ganz verwirrt (thün-thün, chinesisches Zeichen aus Wasser und hervorsprießen zusammengesetzt, also sprudelndes Wasser, dem Chinesen ein Bild von Durcheinander und Verworrenheit)! Die gewöhnlichen Menschen sind lauter Aufklärung, (čao-čao, chinesisches Zeichen aus Sonne, Tag und rufen), ich allein bin wie umnachtet.

Die gewöhnlichen Menschen sind erprobt (= unbefleckt, ohne Makel befunden. ča-ča)³¹⁾, ich allein bin trübselig (men-men, chin. Zeichen aus Herz und Thür zusammengesetzt, Herz in der Thür)³²⁾. Wie bin ich ohne Halt (hu, chinesisches Zeichen aus Herz und Flagge, also flatterhaftes Herz als Zeichen von Unbeständigkeit)³³⁾ wie das Meer, wie bin ich umhergetrieben (phiao), als ob ich nicht hätte, wo anzuhalten!

20, 6: Die Menschen alle haben, wozu sie sind (yeu-i, d. h. finden Verwendung, sind zu gebrauchen³⁴⁾, ich allein bin Dickkopf, gleichsam ein Bauer. Ich allein bin anders als die Menschen und so³⁵⁾ verehere ich die ernährende Mutter (šik-mu = Tao)⁴⁾.

Das citierte Kapitel XX enthält nebst einer Kritik der zeitgenössischen Verhältnisse auch das Urteil der Zeitgenossen über Lao-tsi, der, wie er selbst gesteht, von ihnen gänzlich verschieden war. Sie lebten der Welt und ihren Genüssen, er lebte seinem Tao. Ihr Leben schien ihnen zielbewußt, Lao-tsi's Zustand kläglich, sein Streben ohne Ziel. Sie waren aufgeweckt, Lao-tsi ein Finsterling, sie waren klug, Lao-tsi thöricht, sie waren brauchbar, Lao-tsi nicht zu gebrauchen.

Man kann unmöglich den tiefsten Gegensatz verkennen, in

welchem sich Lao-tsi, der dieses Urteil der Leute über sich selbst nicht ohne bittere Ironie mitteilt, zu seiner Umgebung gesehen. Strauß nimmt sogar als wahrscheinlich an, daß Lao-tsi die in Kap. 20 erwähnten Vorwürfe am Hofe King-wang's mehr oder weniger offen zu hören bekommen ³⁶).

Kap. 26 spricht Lao-tsi von Ernst und Ruhe als der naturgemäßen Grundlage des höheren Menschen überhaupt, des weisen Herrschers insbesondere, woran sich folgende Betrachtung anschließt:

26, 4: „Wie ist es aber, wenn der Herr (ču) von 10000 Streitwagen (= der Kaiser) in seiner (oder: über seine) Person das Reich (thien-hia) leicht nimmt (khing)? Leichtfertig verliert (šit) er die Minister (čhin, oder die Vasallen, Variante pen: die Wurzel, die Grundlage, nach Wang-pi = sich selbst), hastig (tsao, d. h. wenn er nun dazu noch hastig, unbesonnen handelt) verliert er die Fürstenwürde (kiün)“ ³⁷). Nach Strauß ³⁸) spricht hier Lao-tsi entweder aus Erfahrung oder im Voraussehen dessen, was bald geschah. Denn der im Regiment leichtsinnige und durch seinen unruhigen Geist in zahllose Fehden verwickelte King-wang sah nach gewaltsamer Besitznahme des Thrones seine Lehnsfürsten bald als Aufrührer sich gegenüber . . . und blieb stets in Gefahr, das Reich zu verlieren“. Nur aus geziemender Ehrerbietung vor der höchsten Würde, sicher nicht aus Furcht, hält Lao-tsi den bezüglichen Satz hypothetisch, ohne den Kaiser zu nennen, bemerkt Strauß.

Man kann sich leicht in die Lage Lao-tsi's hineindenken, dessen edle Bestrebungen so mißverstanden, dessen aufrichtige Worte und Handlungen so falsch und abschätzig beurteilt wurden, den man selbst verachtete und verhöhnzte. Und doch sollte noch Schlimmeres kommen. Als nämlich King-wang im J. 519 starb, brachen blutige Erbfolgestreitigkeiten aus, in welchen Mitglieder der kaiserlichen Familie gemordet wurden und sogar die Hauptstadt in die Hände der Eroberer fiel.

Lao-tsi spricht Kap. 29, 1 vom Reiche als dem geistigen Gefäße (siehe unter Šin und Reich), das als solches jedwede menschliche Willkür ausschließt. Es ist weder „zu nehmen“, noch ist an ihm etwas „zu machen“. Auch hier spricht Lao-tsi wohl aus Erfahrung. In den damaligen politischen Zuständen mochten sich unter den Prätendenten auch Männer gefunden haben, welche die Übelstände der Zeit und die Schwäche der Kaisergewalt vermeinten durch Abänderung der Reichsverfassung, neue Regierungs-

grundsätze, selbstersonnene Einrichtungen und gewalthätiges Auftreten zu heilen. — Vielleicht gehörte Kaiser King-wang selbst zu ihnen ³⁹⁾).

War die Zeit King-wang's geeignet, Lao-tsi, dessen Ratschläge bei dem Kaiser kein Gehör gefunden haben dürften, zu der Überzeugung gelangen zu lassen, daß er „am besten thue, seine geistigen Schätze für sich zu behalten und andern zu verbergen“ ⁴⁰⁾, so dürften die nachfolgenden Unruhen, in denen alles zusammenzustürzen drohte, in dem Greise den Entschluß gezeitigt haben, die ehrenvolle Stellung aufzugeben und Čeu endgiltig zu verlassen. Da nun Confucius' Zusammenkunft mit Lao-tsi mit großer Wahrscheinlichkeit in das Jahr 517 fällt, so muß angenommen werden, daß Lao-tsi's Abschied von Čeu nicht lange darauf erfolgte.

Lao-tsi wandte sich westwärts und erreichte den befestigten Grenzpaß Han-keu-kuan in Čeu (in der jetzigen Provinz Honan), kurzweg Kuan, d. i. Grenzpaß genaunt ⁴¹⁾, hinter welchem seine Spur verschwindet. Am nächsten liegt wohl die Annahme, daß Lao-tsi, der Welt gram, sich in die Einsamkeit zurückzog, um hier in Ruhe seine Tage zu beschließen. Man muß annehmen, daß Lao-tsi nur das undankbare Čeu verließ, keineswegs aber den chinesischen Boden überhaupt. Dies ist spätere Erfindung der Sage, der man in taoistischen Lebensdarstellungen Lao-tsi's begegnet, welche von Lao-tsi's wiederholten Reisen nach dem entlegenen Westen sprechen. Auf ihnen soll Lao-tsi sogar das römische Reich (Ta-tsin) erreicht und dasselbe zu seinem Glauben bekehrt haben, worauf er wieder nach Čeu zurückkehrte und sein Amt weiter versah ⁴²⁾. Auch in seiner Zurückgezogenheit zu Ende seines Lebens, wo er nach dieser Sage in seinem Geburtslande lebte, soll er nochmals den Entschluß gefaßt haben, die Völker der Westlande (si-yu) zu bekehren, zu welchem Zwecke er einen von einem schwarzen Büffel gezogenen Wagen bestieg. Unterwegs verweilte er bei dem auch von Ssi-ma-tshien genannten Grenzwächter Yin-hi. Auch der Commentator von Ssi-ma-tshiens Ssi-ki erzählt, daß Lao-tsi, nachdem er dem Grenzbefehlshaber, einem Beamten Čeu's, sein Buch übergeben hatte, einen schwarzen Büffel bestieg und sich westwärts wandte. So auf einem schwarzen Büffel sitzend wird Lao-tsi auch gewöhnlich dargestellt. Vgl. z. B. die Abbildung eines chinesischen Originals in Carus' Lao-tze's Tao-Teh-king (Chicago 1898). In Verbindung mit dieser Reise

Lao-tsi's nach Westen behaupten auch chinesische Buddhisten, daß es Lao-tsi's Lehre war, der der Buddhismus seine Entstehung in Indien verdankt (Song-kao-seng-čuan Kap. 3.) Vereinzelt steht Čuang-tsi's Bericht III, 4 da, nach welchem Lao-tsi, umgeben von seinen Schülern, starb. Ein nicht näher bekannter Schüler namens Khin-Šik kam kurz nach Lao-tsi's Ableben in dessen Haus, um sein Beileid auszudrücken. Wie die Erzählung lautet, fand er dort alt und jung. Die alten Männer wehklagten, als ob sie den Sohn verloren hätten, die jungen Männer, als ob sie ihre Mutter verloren hätten. Khin-Šik erklärte diesen unfreiwilligen Ausdruck des Schmerzes für ein übermäßiges Nachgeben der menschlichen Gefühle und als solches der Anhänger des Meisters unwürdig. Denn wie er sagt, war Lao-tsi's Scheiden von der Welt nur eine natürliche Folge dessen, daß er zur Welt kam, also kein Grund für Trauer. Daher schrie er selbst, wie Čuang-tsi erzählt, nur dreimal auf, worauf er ausging ⁴³).

Lao-tsi's Äußeres beschreibt uns unter anderen Kohong ⁴⁴) mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß man diese Beschreibung in allen taoistischen Büchern treffen könne. Darnach war Lao-tsi von weißgelber Gesichtsfarbe, hatte lange Ohren mit je drei Öffnungen, große Augen mit besonders schönen gelben (blonden? hoang) Brauen ⁴⁵), einen viereckigen Mund mit dicken Lippen und weitläufigen Zähnen, starke Nasenwurzel, die mit den beiden Nasenlöchern einer doppelten, knöchigen Bogenwölbung glich; die Stirne wies große Runzeln auf, während auf dem Scheitel ein starker Vorsprung sich bemerkbar machte. Seine Füße hatten je zehn Finger (!), seine Hände je zehn Linien (!).

Lao-tsi's Charakter anlangend, giebt uns seine Lehre hinreichenden Aufschluß über seine Gemütsart. Mehr als anderswo sind wir ja bei Lao-tsi berechtigt anzunehmen, daß sein Wesen seiner Lehre entsprach und daß er von anderen nur das verlangte, was er selbst leistete. Kohong, der Lao-tsi als äußerlich wie innerlich ruhig und begierdefrei schildert ⁴⁶), wendet auf ihn die Worte des Tao-tek-king Kap. 4 und 56 an, daß er seinen (seiner Tugend) Glanz mildern und sich seinem Staube gleich machen wollte, daß er sein Inneres füllte, seiner Natur folgte und sich von der Welt zurückzog, nachdem er es zur Vollkommenheit Tao's gebracht hatte. Eben daraus folgt nach Kohong, daß Lao-tsi ein Unsterblicher war. Aus Tao-tek-king Kap. 20 (s. S. 9 f.) haben wir Lao-tsi's Gegensatz zu seinen Zeitgenossen

ersehen sowie das Urteil, welches letztere über ihn fällen, ein Urteil, welchem Lao-tsi bis zu einem gewissen Grade beinahe selbst Recht giebt, aber seinerseits eben in den scheinbar nachteiligen Eigenschaften seine Vorzüge erblickt, wie wir anderswo sehen. Auch die Schlußworte des Kap. 15, 4 müssen wir sicher auf Lao-tsi beziehen: „Eben nur weil man (= ich) nicht voll — von weltlichen Dingen und Bestrebungen — ist (bin), daher kann man (ich) abgetragen (pi, zerlumpt) und nicht neu vollendet (put-sin-ching) sein“ (wie die Zeitgenossen). Lao-tsi selbst sagt Kap. 67, 1, daß ihn alle Welt als groß anerkenne darin, daß er (in weltlicher Hinsicht, wie man ergänzen muß) einem Mißgeratenen⁴⁷⁾ (put-siao) gleichkomme. Lao-tsi bemerkt dazu 67, 2: „Eben nur, weil ich groß bin, komme ich einem Mißgeratenen gleich⁴⁸⁾. Was die (im menschlichen Sinne) Geratenen (siao) anlangt, dürfte ihre Geringheit (das chinesische Zeichen aus Faden und Feld zusammengesetzt, also ein Feld, das man mit einem Faden messen kann, daher klein, fein u. a.) schon lange her sein“⁴⁹⁾. Im folgenden (Kap. 67, 3) führt nun Lao-tsi selbst drei charakteristische Eigenschaften an, deren er sich als seiner Schätze rühmt und in ihnen seine wirkliche Größe sucht, während sie seinen Zeitgenossen abhanden gekommen sind. „Nun habe ich drei Kleinode (pao). Indem ich sie bewahre, halte ich sie für (meine) Schätze (pao-çi)⁵⁰⁾. Das eine heißt Mitleid (tsz)⁵¹⁾, das zweite heißt Sparsamkeit (kien), das dritte heißt: ich wage nicht des Reiches (thien-hia) erster (sien) zu sein⁵²⁾.

Ich bin mitleidig, darum bin ich imstande, Tapferkeit zu üben (yung, kühn zu sein, mutig vorzugehen).

Ich bin sparsam, darum bin ich imstande, Freigebigkeit zu üben (kuang, wörtlich weit zu sein, zu verschwenden).

Ich wage nicht, des Reiches erster zu sein; darum bin ich imstande, der vollkommenen Gefäße (cing-khi) Ältester zu sein.⁵³⁾

Einen anderen für Lao-tsis Eigenart ebenso bezeichnenden Charakterzug lernen wir aus Kap. 49 kennen. Hier sagt Lao-tsi von sich 49, 2: „Gute — ich behandle sie gut, Nichtgute — ich behandle sie auch gut. Die Tugend ist gut.

Getreue — ich behandle sie getreu; Nichtgetreue — ich behandle sie auch getreu. Die Tugend ist treu.“ Lao-tsi erhebt sich hier zu einer Höhe, die sonst auf chinesischem Boden nie erreicht wurde und die selbst auf christlichem Boden zu den höchsten Forderungen der Ethik zählt.

II. Lao-tsi's Schrift Tao-tek-king.

Nach Ssi-ma-tshien's Bericht schrieb Lao-tsi, nachdem er Ćeu verlassen hatte, im Begriffe, sich von der Welt zurückzuziehen, auf Ansuchen des Grenzbefehlshabers Yin-hi „ein Buch in zwei Abteilungen und von 5000 und etlichen Worten über Tao's und der Tugend Begriff“. Es ist das noch vorhandene Tao-tek-king, d. h. Kanonisches Buch (king) von Tao und der Tugend ¹⁾).

Chinesische Autoritäten sind nicht darüber einig, ob der Titel des Buches nach dem Inhalte gewählt ist, so daß das erste Buch als über Tao handelnd ursprünglich Tao-king, d. h. das kanonische Buch von Tao, das zweite als der Tugend gewidmet Tek-king, d. h. das kanonische Buch von der Tugend geheißen hätte, was dann zu dem Titel Tao-tek-king zusammengezogen wurde; oder aber ob man, ohne Rücksicht auf den Inhalt, die beiden Bücher, je nach dem Anfangsworte (tao im ersten, tek ²⁾) im zweiten) benannt hat, eine bei den Chinesen sehr beliebte Erscheinung ³⁾).

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die beiden Hauptbegriffe der Lao-tsi'schen Lehre, Tao und Tek, es sind, nach welchen das ganze Buch seinen jetzigen Namen Tao-tek-king führt. Ebenso steht es fest, daß Lao-tsi im ersten Teile zunächst sein Princip Tao entwickelt, während er im zweiten, namentlich Kap. 38—53, auf Grund desselben die Ethik (die Lehre von der Tugend) behandelt. Aber auch hier kommt er immer wieder auf sein Princip zurück, während er die übrigen Kapitel der zweiten Abteilung meist seiner Politik widmet. Wenn wir nun aus den Annalen der Dynastie Han erfahren, daß um diese Zeit drei alte Kommentare entstanden, die nur den einfachen Titel Lao-tsi aufwiesen, so sind wir wohl berechtigt, den jetzigen Titel auf Spätere zurückzuführen.

Äußerlich erscheint jetzt Tao-tek-king in 81 inhaltlich abgerundete Kapitel eingeteilt, deren jedes eine dem Inhalte mehr oder weniger entsprechende Überschrift trägt⁴⁾. Strauß scheint diese Einteilung sehr alt und so zweckentsprechend, „daß man geneigt sein möchte, sie für ursprünglich zu halten“⁵⁾. Dem widerspricht einerseits, was auch Strauß anerkennt, daß Ssī-ma-tshien, der doch sogar die Wörterzahl angiebt, sie nicht erwähnt, was er sicher gethan hätte, wenn diese Einteilung zu seiner Zeit schon bestanden hätte; andererseits der Umstand, daß es nach Julien zwei Herausgeber giebt, die eine andere Kapiteileinteilung versucht haben (Yen-kiün-phing 72 Kap., Wu-yeu-tshing 68), zwei andere, bei welchen dieselbe gar nicht vorkommt (Wang-fu-ssī und Ssī-ma-wen-kung). Dies läßt unsere Einteilung als das Resultat vieler vorhergehender Versuche erscheinen, welche als mißglückt sämtlich wieder aufgegeben wurden, bis auf die unsrige, welche dann allgemein angenommen wurde. Strauß nennt sie die rationellste⁶⁾, nicht so de Harlez⁷⁾, dem sie nicht immer glücklich und rationell zu sein scheint, was leider nur zu wahr ist. Die Einteilung selbst stammt nach de Harlez aus vorchristlicher Zeit, wer der Urheber sei, ist jedoch nicht zu bestimmen. Die Tradition nennt bald Ho-šang-kung, welcher seinen Commentator zu Lao-tsi dem Kaiser der Dynastie Han Hiao-wen-ti im J. 163 v. Chr. überreicht haben soll, bald Lieu-Hiang, ebenfalls aus der Zeit der Han.

Die Wortzahl des Tao-tek-king anlangend, betrug dieselbe nach Ssī-ma-tshien „fünf Tausend und etliche Worte“. Nach Sie-hoei⁸⁾ soll Ssī-ma-tshien damit gemeint haben, daß das Buch weniger als 6000 Worte enthalte. „Er wollte eine runde Zahl geben“. Sie-hoei bemerkt aber gleichzeitig, daß die Folge dieser Angabe Ssī-ma-tshien's war, daß mehrere, wenig aufgeklärte Herausgeber verwegen genug waren, eine Anzahl Hilfspartikel aller Art auszuschneiden, um die Zahl der Worte im Texte auf 5000 herabzumindern. Ssī-ma-tshien's Behauptung hat auf diese Weise dem Lao-tsi'schen Texte beträchtlichen Schaden zugefügt. So erklärt es sich, daß die Anzahl der Worte in verschiedenen uns überlieferten Texten ziemlich variiert. Während Julien, dessen Ausgabe auch Strauß mit wenigen Ausnahmen für den besten Text erklärt⁹⁾, seinen Text auf 5320 Worte reduziert hat¹⁰⁾, bieten die drei ältesten chinesischen Originaltexte — Hiang-yin-tsie-pen, Ngan-khieu-wang-pen sowie der

Text Ho-šang-kung's — sämtlich 5722 Worte, wozu als Beweis ihrer Richtigkeit angeführt wird, daß die vom Philosophen Hanfei-tsi (III. Jahrh. v. Chr.) citierten Stellen hier sämtlich und zwar genau und ohne Variante vorkommen¹¹⁾. Der offizielle Text in der Residenzstadt Lok-yang soll nur 5630, Wang-pi's († 249 n. Chr.) Text 5683, in einigen Ausgaben nur 5610 Worte gezählt haben¹²⁾.

Auf diese Weise hat wohl die äußere Seite des Textes stark gelitten, nicht so der Inhalt; denn, wie bemerkt, waren es meist nur Partikeln und Hilfsörter verschiedener Art, die man sich auszuschneiden erlaubte, unbedingt zum Nachteile der Regelmäßigkeit des Satzbaues sowie des Ebenmaßes einzelner Satzglieder, weniger zum Nachteile der Erklärung. Zwar fehlt es auch sonst nicht an verschiedenen Lesarten, wie dies bei einer so alten Schrift nicht anders sein kann. Einzelne Ausgaben bieten sorgfältige Verzeichnisse, in welchen sie bald vollzählig, bald nur in Auswahl (z. B. bei Wang-pi) angeführt werden. Im großen und ganzen sind sie meist von untergeordneter Bedeutung für den „allgemeinen Lehrgehalt des Buches, der durch keine derselben alteriert wird“¹³⁾.

Im J. 1886 veröffentlichte der bekannte englische Sinolog Giles einen Aufsatz in *The China Review*¹⁴⁾, betitelt: *The Remains of Lao Tzū*, worin er es versuchte, die Authentizität des Tao-tek-king in Frage zu stellen. Nach Giles behauptet man nur von Lao-tsi, daß er ein Buch geschrieben habe, von uns heißt es nur, daß wir jetzt das Buch haben.

Giles macht zunächst darauf aufmerksam, daß weder Confucius selbst, noch Tso-kieu-ming, wahrscheinlich Confucius' unmittelbarer Schüler, und Meng-tsi, der hundert Jahre nach Confucius' Tode geboren wurde, weder Lao-tsi noch sein Buch mit einem Worte erwähnen.

Erst der dem IV. Jahrh. v. Chr. angehörende Čuang-tsi ist der erste große Gewährsmann für die Lehre Lao-tsi's, keineswegs aber für sein Buch, welches auch bei ihm nie erwähnt wird. Von den beiden wohlbekannteren taoistischen Schriftstellern des III. Jahrh. v. Chr. Sün-tsi und Han-fei-tsi schreibt der letztere nach Giles an zwei Stellen so, als ob er eine geschriebene Vorlage benutzt hätte, aber weder er noch der berühmte taoistische Philosoph des II. Jahrh. v. Chr. Nam-hoei-tsi erwähnen je ein Buch. Nam-hoei-tsi selbst entnimmt seine Belege für die Lehre

Lao-tsi's sämtlich nur dem Čuang-tsi. Der größte chinesische Geschichtschreiber Ssi-ma-tshien (I. Jahrh. v. Chr.) kennt zwar ein Buch Lao-tsi's von 5000 und einigen Schriftzeichen, aber er schreibt von diesem Buche so, daß es Giles unzweifelhaft erscheint, daß er das Buch nie gesehen hat: woraus Giles schließt, daß das Buch zu Ssi-ma-tshien's Zeit gar nicht existierte.

Einige Jahrhunderte später wurde, nach einem Zwischenraume bedeutungsvollen Schweigens, das Werk Lao-tsi's „entdeckt“. Man kann nicht genau sagen wann, doch dürfte dies gegen 200 n. Chr. (Ende der Han-Dynastie) erfolgt sein, zur Zeit des großen Wiederaufblühens der Literatur in China. Chinesische Schriftgelehrte der Schule des Confucius, die sonst nie an der Authentizität zweifelten, hielten es überhaupt nicht für der Mühe wert, die Echtheit eines heterodoxen Textes zu beweisen, während das Volk sich um den Text und seinen Verfasser nicht kümmerte.

Auf Grund dieser Betrachtungen kommt Giles zu dem Resultate, daß die uns als Lao-tsi'sches Werk überlieferte Schrift Tao-tek-king außer allem Zweifel eine Fälschung¹⁵⁾ ist, welche sich auch innerlich als eine Stümperei¹⁶⁾ erweist. „Zwar enthält es in der That manches, was Lao-tsi gesagt hat, was jedoch meist falsch übersetzt worden ist, noch mehr aber, was er nicht gesagt hat“¹⁷⁾. Giles ist eben geneigt, als echt Lao-tsi'sch nur das anzunehmen, was als solches von Han-fei-tsi und Hoi-nam-tsi ausdrücklich angeführt wird, und selbst dies nicht ohne gewisse Einschränkungen¹⁸⁾. Han-fei-tsi und Hoi-nam-tsi sind ihm überhaupt die Quellen, aus welchen das jetzige Tao-tek-king entstanden ist.

Giles' Theorie stieß auf einmütigen Widerspruch. Chalmers, Edkins, Parker¹⁹⁾ und besonders Legge²⁰⁾ zögerten nicht, die von Giles gegen das Tao-tek-king erhobenen Einwände zu entkräften, wobei sie dieselben Waffen, die Giles gegen Lao-tsi's Buch gekehrt hat, zu Gunsten desselben führten. Aus ihren Untersuchungen ergibt sich, daß Ssi-ma-tshien nicht nur Lao-tsi's Buch gekannt haben muß; was unzweifelhaft daraus hervorgeht, daß er, von kürzeren Verweisungen abgesehen, ganze Absätze z. B. aus Kap. 1. 80 citiert; sondern auch, daß er nach Pan-ku's Geschichte der früheren Han in Bezug auf den großen Tao den Hoang-Lao, d. h. den Schriften Hoang-ti's und Lao-tsi's, vor den sechs kanonischen Büchern den Vorzug einräumte. Zwischen

Lao-tsi und Ssi-ma-tshien aber lebten, nebst einer Anzahl anderer, die taoistischen Schriftsteller Liet-tsi (Licius), Čuang-tsi (IV. vorchr. Jahrh.), Han-fei-tsi († 230 v. Chr.) und Hoi-nam-tsi (= Lieu-ngan † 122 v. Chr.), welche in ihren Schriften sämtlich Lao-tsi's Aussprüche anführen, meist mit ausdrücklicher Erwähnung Lao-tsi's als der Quelle. Die Anführungen sind namentlich bei den zwei letztgenannten so häufig, daß man bei ihnen von den 81 Kapiteln des jetzigen Tao-tek-king nicht weniger als 71 Kapitel ganz oder teilweise wiederfindet. Dabei lassen sich die bei ihnen vorkommenden Varianten leicht und natürlich so erklären, daß einzelne Schriftsteller ihre Citate nur dem Gedächtnisse entnahmen, wobei es gar nicht nötig ist, mit Legge anzunehmen, daß Copien des Textes von allem Anfange an zahlreich waren ²¹⁾.

Legge glaubt nach allem dem das Urteil fällen zu dürfen, „daß es seines Wissens kein zweites Buch giebt, so alt wie Tao-tek-king, dessen Ursprung erweislichermaßen so glaubwürdig und dessen Text so unverfälscht wäre wie eben Tao-tek-king“ ²²⁾.

Auf die Frage nun, wer der Urheber sei, antwortet Ssi-ma-tshien, daß Lao-tsi, den Bitten des Grenzwächters Yin-Hi nachgebend, ein Buch in zwei Teilen über Tao's und der Tugend Bedeutung schrieb, worauf er verschwand. Dies war wohl die Ansicht, die zu Ssi-ma-tshiens Zeiten gang und gäbe war und an deren Richtigkeit zu zweifeln für ihn um so weniger ein Grund vorlag, als selbst moderne Forscher sie annehmen. Nach Strauß ²³⁾ zeigen Ssi-ma-tshiens Worte, daß der greise Lao-tsi, der bis dahin von seiner Lehre noch nichts aufgezeichnet hatte, auf der Reiserast bei dem befreundeten Grenzbefehlshaber „die Resultate seines Forschens und Denkens in gedrängter Zusammenfassung niederschrieb“ und daß so das Tao-tek-king entstand. Damit hängt eine andere ebenfalls ziemlich verbreitete Ansicht zusammen, im Tao-tek-king ein organisches Ganzes zu erblicken. An dieser Ansicht halten auch diejenigen fest, die sonst keineswegs die Schwierigkeiten verkennen, die aus dieser Auffassung sich ergeben. So charakterisiert z. B. Strauß ganz treffend das Tao-tek-king mit den Worten: „Das Tao-tek-king zeigt nichts von der Kunst klarer dialektischer Entfaltung und systematischer Gliederung. Die Darstellung ist abrupt, die Übergänge sind unvermittelt, scheinbar Fremdartiges rückt dicht nebeneinander; es ist wie ein Stück Urwald, wie die ungeordnete Natur — aber

der Natur auch darin ähnlich, daß hinter der anscheinenden Unordnung ein großartiger, tiefgeordneter Organismus verborgen ist, in welchem überall das Gesetz des Einzelnen unter dem Gesetze des Ganzen steht. Das Buch hat kein System, aber von Blatt zu Blatt zeigt es, daß sein Verfasser ein tiefdurchdachtes, in allen Teilen gliedlich zusammenhängendes und rein abgerundetes System hatte²⁴⁾. In diesem Sinne hat Strauß auch seinen großartig angelegten Commentar geschrieben, indem er immer und überall den Zusammenhang des Folgenden mit dem Vorhergehenden verfolgt und ihm selbst dort finden zu müssen glaubt, wo er in der That gar nicht besteht. Man kann sich leicht vorstellen, wie im einzelnen der Sinn unter diesem Vorgange leidet und wie der Text gepfeßt und zurechtgelegt werden muß, damit der verlangte Zusammenhang zustande komme.

Der einfachste Versuch, auf Grund des im Tao-tek-king vorliegenden Materials die Lehre Lao-tsi's darzustellen, lehrt im Gegenteil, wie sehr die Reihenfolge der in Betracht kommenden Aussprüche von der im jetzigen Tao-tek-king überlieferten abweicht, wenn man sie wirklich in ein System bringen will. Das beweist unzweifelhaft, daß man es im Tao-tek-king, gleichwie dies in ähnlichen Produkten der alchinesischen Literatur, die Aussprüche des Confucius nicht ausgenommen, der Fall ist, mit Samenkörnern tiefer Spekulation zu thun hat, die von Lao-tsi bei dessen Lebzeiten vereinzelt ausgestreut, erst von einer späteren Hand aufgelesen und im jetzigen Tao-tek-king, wohl nicht ganz ohne Plan, immerhin nur locker aneinander gereiht, verbunden wurden. Dies gilt von dem Inhalte der einzelnen Kapitel, dies gilt auch von der Art und Weise, wie die Kapitel aneinander gereiht sind²⁵⁾. Daß auch die Chinesen selbst von diesem Sachverhalte eine Ahnung hatten, beweisen sowohl die zwei von der offiziellen Einteilung in 81 Kapitel verschiedenen Kapiteleinteilungen der Yen-kiün-phing und Wu-yeu-tshing²⁶⁾ als auch die von Han-fei-tsi befolgte Reihenfolge der Kapitel²⁷⁾, auf welche Giles aufmerksam gemacht hat und die er ohne allen Grund für einen der Beweise erklärt hat dafür, daß das Tao-tek-king eine Fälschung sei. In der fabelhaften Legende über Lao-tsi, welche Julien mitteilt²⁸⁾, heißt es ausdrücklich, daß der wiederholt erwähnte Yin-Hi, nachdem er Lao-tsi's Schüler geworden war und von ihm das Geheimnis der Unsterb-

lichkeit erfahren hatte, Lao-tsi unter anderem bat, ihm seine Lehre mitzuteilen, was denn auch Lao-tsi in den traditionellen 5000 Worten gethan haben soll. Yin-Hi soll sie dann in der Zurückgezogenheit wortgetreu aufgeschrieben und aus ihnen ein Buch gemacht haben, welches er Tao-tek-king betitelte. Es scheint, daß diese, wenn auch der späteren Legende entnommene Nachricht in diesem Falle mehr Glauben verdient, als der in seinem übrigen Teile streng geschichtliche Bericht Ssi-ma-tshiens ²⁹).

Außerlich ist das Tao-tek-king durch die lakonische Kürze seiner Ausdrucksweise charakterisiert. Lao-tsi, dessen Ideal das Lehren ohne Worte (Kap. 43) war, spricht wenig aber bedeutsam, seine Gedankenmenge ist groß, seine Wortfülle gering. Nur ausnahmsweise ist der Satzbau reicher ausgebreitet dort, wo Lao-tsi sich von seinen Lieblingsgedanken hinreißen läßt. Hier fühlt man aus der Darstellung die Wärme, die Lao-tsi dabei durchdrungen. Man lese z. B. Kap. 80, in welchem Lao-tsi das Ideal seines Staates schildert, Kap. 21, die Schilderung der Art und Weise, wie die Dinge aus Tao entstehen, wo man mit Strauß (a. a. O. 110) das Pathos des Philosophen erblicken könnte. Neben dem Parallelismus ist hier namentlich die Umsetzung und einmalige Änderung der gleichen, durch die Interjektion hi als Ausruf angezeigten Ausdrücke hervorzuheben. Ebenso Kap. 30 u. 31, in denen sich Lao-tsi gegen Streit, Krieg und Blutvergießen kehrt, seiner Abneigung gegen den Waffengebrauch Ausdruck verleiht und die Folgen des Krieges schildert u. a. m. Sonst ist Lao-tsi's Sprache gedrängt und schlagend, nicht unähnlich der der altchinesischen Klassiker, an welche vereinzelt auch Lao-tsi's archaisierende Ausdrucksweise erinnert. Zum Teil mag dadurch auch der auf S. 16 f. erwähnte Mangel an Hilfspartikeln aller Art bedingt sein, woraus sich die Hinfälligkeit der von den Chinesen gegebenen Erklärung desselben ergeben würde. Die bis an Unverständlichkeit reichende Bündigkeit des Ausdruckes spricht sich oft in paradoxen Wendungen aus, die mit zu den Eigentümlichkeiten der Lao-tsi'schen Rede-weise gehören. Eine sehr gewöhnliche Erscheinung ist der meist augenfällige Parallelismus der Doppelsätze, während andererseits ähnlich gestaltete Antithesen oft dazu dienen, die als bekannt angenommenen Wahrheiten der Außenwelt ihrem wesentlichen Inhalte nach ins Ideale zu erheben ³⁰). Ebenso beliebt sind auch

Wortantithesen, in denen auf irgend einen Begriff unmittelbar und ohne jede Verbindung derselbe Begriff in der Verneinung folgt ³¹). Nichts speziell Lao-tsī'sches, sondern der philosophischen Sprache gemeinsam ist dagegen die auch bei Lao-tsī vorkommende Art und Weise, einzelne Begriffe allgemeiner Natur vorzugsweise (*zav' εζολίvr*) zu gebrauchen. z. B. langes Leben (*šeu*) im Sinne von ewiges Leben (Kap. 33); Lehre (*hiok*) im Sinne der wahren Lehre; leer (*ku*) im Sinne der absoluten Leere u. ä. Es ist wohl wahr, daß Lao-tsī in vereinzelt Fällen „einem Schriftzeichen eine ungewöhnliche Bedeutung giebt, die erst aus dem Zusammenhange, aus diesem aber (meist!) unwiderleglich erhellt“ ³²). Sonst ist es aber vielmehr die erwähnte Kürze der Ausdrucksweise, und weit weniger eine eigentümliche Terminologie, die das Verstehen des Buches erschwert ³³). Beliebte ist bei Lao-tsī der Gebrauch fragender oder zweifelnder Rede bei Aussagen, die keinerlei Bedenken unterliegen. Zum Teil nimmt man hier in Lao-tsī's Sprache dieselbe Zurückhaltung wahr, die auch seine Lehre auszeichnet.

III. Lao-tsi's Lehre.

Allgemeiner Teil.

Lao-tsi's Leben fiel in eine Zeit, in welcher die chinesische Gesellschaft, politisch wie moralisch, in trostlosen Verfall geraten war. Verfallen war zunächst die einst so ruhmvolle Dynastie der Čeu und ihre Regierungsweise, mit ihrem Verfalle kam aber eine Zeit der Bürgerkriege und Auflehnungen auf, welche eine heillose Verwirrung aller Verhältnisse zur Folge hatte, in welcher, wie der Philosoph Meng-tsi sich äußert, die Welt aus den Fugen zu gehen begann und Recht und Gesetz mit Füßen getreten wurden. Es war, wie wir gehört haben, nur das engere Gebiet dieser Dynastie, dem es in den im Reiche herrschenden und immer wieder sich erneuernden Kriegen für einige Zeit noch gelang, den Frieden zu bewahren und geordnete Verhältnisse aufrecht zu erhalten. Aber auch dies war in wenigen Decennien vorüber und Verwirrung und Unruhen begannen auch in dem bisher friedlichen und wohlregierten Čeu einzureißen. Schließlich kam auch hier die Zeit, wo der in Čeu's Diensten stehende Lao-tsi nach Ssi-ma-tshiens Worten den Verfall wahrnahm. Es wurde schon gesagt, daß in Lao-tsi's Tao-tek-king kein einziger Name genannt vorkommt. Lao-tsi vermied es ängstlich, in seinen den höchsten Wahrheiten gewidmeten Aussprüchen tendenziös zu erscheinen. Aber ohne versteckte Anspielungen auf die zeitgenössischen Verhältnisse sind auch seine Worte nicht. So wenn Lao-tsi Kap. 80 seinen Musterstaat schildert: ein kleines Land mit wenig zahlreicher Bevölkerung, das nur über eine kleine Anzahl von Beamten verfügt und selbst diese nicht gebraucht, weil dazu kein Anlaß vorliegt; dessen Volk, dank der schonenden und fürsorgenden Regierung, nicht nur das Leben liebt, sondern auch an seinem Heimatlande hängt, und daher, wiewohl es Schiffe und Wagen hat, dieselben nicht besteigt, um die Heimat zu verlassen; dessen Volk zwar auch für Notfälle ausgerüstet ist, aber bei seiner Friedfertigkeit

nie in die Lage kommt, von den Waffen Gebrauch zu machen; dessen Volk gegenüber der herrschenden, von Sittenverderbnis begleiteten Geisteskultur zur anfänglichen Natürlichkeit (zum Schnüren von Knoten — anstatt der Schrift — wie Lao-tsi sich ausdrückt), aber auch Sitteneinfalt zurückgekehrt ist; dessen Volk mit all seinen Zuständen zufrieden, sich durchaus glücklich fühlt, so daß es altert und stirbt, ohne einmal das Bedürfnis empfunden zu haben, selbst die unmittelbar angrenzenden Nachbarn zu besuchen.

Es ist unverkennbar, und selbst chinesische Erklärer haben das schon herausgeföhlt, daß Lao-tsi's idyllischer Staat einen scharfen Gegensatz zu den Verhältnissen bildet, wie sie sich im chinesischen Staatsleben zur Zeit Lao-tsi's entwickelt haben, und daß Lao-tsi von seinem Musterstaate verlangt, was er an den Landesregierungen seiner Zeit so empfindlich vermisse. (Vgl. auch Kap. 61.)

Nicht anders verhält es sich mit Kap. 30 und 31, in welchen Lao-tsi ebenso seine tiefe Abneigung gegen Waffengebrauch und Krieg ausspricht, wie er seine Friedlichkeit dokumentiert. Wenn Lao-tsi vom Gedeihen von Dornen redet, dort, wo Heerhaufen lagern, und von Unglücksjahren, die unbedingt nach großen Armeen (Kriegen) kommen (Kap. 30, 2); wenn er die Waffen als unheilbringende und deswegen verabscheuenswürdige Unglückswerkzeuge bezeichnet (Kap. 31, 1) und demjenigen, der eine große Masse Menschen getötet hat, anempfiehlt, sie still mit Mitleid und Schmerz zu beweinen (Kap. 31, 4), so sieht man förmlich vor den Augen die zahllosen Fehden und Aufstände mit der dabei zu Tage tretenden Lust an Blutvergießen und Grausamkeit, unter denen das chinesische Reich damals litt, und deren nächste Folgen, Verwüstung, Hungersnot und Elend aller Art (vgl. auch Kap. 53) für die unmenschlichen Sieger nicht traurig genug waren, sie von der Lust am Siege und stolzen Triumphzügen, verbunden mit Vergewaltigung der Besiegten, abzuhalten. Hierher gehört auch Kap. 67, 4, wo Lao-tsi seinen Zeitgenossen vorwirft, daß sie wohl den Mut lieben, aber nicht auch Barmherzigkeit besitzen, welche doch des Mutes unerläßliche Voraussetzung ist.

In grellem Kontrast zu der im Lande herrschenden Not und Verwüstung stand die bei Hofe beliebte übertriebene Prunkliebe, die in prachtvollen Bauten, übermäßiger Kleiderpracht, üppigen Gelagen, überhaupt in Verschwendung ihren Ausdruck

fand (Kap. 53, 2), wiewohl auch hier die nach Kap. 67, 4 dafür erforderliche Voraussetzung, nämlich Sparsamkeit, nicht vorhanden war. Denn nach Lao-tsi kann nur derjenige ausgeben, der vorher gespart hat (vgl. Kap. 59).

Aber auch das Volk war nicht besser. Denn Kap. 58, 2 heißt es vom schlechten Einflusse der Obrigkeit, daß selbst die Geraden sich in Hinterlistige verkehren und die Guten zu Unheilbringern werden. Lao-tsi bemerkt dazu: Der Menschen Verblendung — ihr Tag ist lange her fürwahr! Gleich den höheren Klassen war auch das Volk allerlei Wohlgeleusten ergeben, die der Befriedigung der Sinne dienten, das Herz aus der Fassung brachten und die Menschen namentlich durch die Sucht nach schwer erreichbaren Gütern (Kap. 3) zu schändlichen Handlungen veranlaßten (Kap. 12). Dabei wollten alle die ersten sein und keiner nachstehen (Kap. 67, 4), so daß sich Lao-tsi veranlaßt sieht, wie er Kap. 46, 2 die Sucht nach Mehrbesitz, das Begehren nach Erwerb als größtes Laster bezeichnet, Kap. 13, 3 auch die Ehren für ein ebenso großes Unglück zu erklären wie den Körper, beide eine Quelle von Trübsalen aller Art. Es war mit einem Worte Versumpfung, wie sich Lao-tsi Kap. 20, 2 dieses Ausdruckes für den Zustand bedient, in welchem die damalige chinesische Gesellschaft sich befand.

Noch schlimmer war, daß man sich dieses traurigen, besorgniserregenden Zustandes gar nicht bewußt war. An der schon mitgeteilten Stelle (Kap. 20) erklärt Lao-tsi, allein besorgt zu sein, während die übrigen Menschen höchst vergnügt sind, als ob ihnen nichts fehlte. Was Lao-tsi als trostloser Verfall erschien, war den übrigen nach derselben Stelle Erleuchtung, was er für Laster erklärte, galt ihnen als erprobt u. s. w. (s. S. 10). Von seinem Standpunkte aus spricht Lao-tsi Kap. 67, 2 von diesen „Gearteten“, denen er selbst aus der Art geschlagen erschien, daß ihre Unbedeutenheit schon lange dauern dürfte¹⁾.

Eins war sicher, nämlich, daß es so nicht weiter gehen konnte. Und so gab es auch in China Männer, die aufrichtig und eifrig bestrebt waren, nicht nur den weiteren Verderbnissen zu steuern, sondern auch eine Änderung der bestehenden Verhältnisse herbeizuführen, voran die beiden großen Reformatoren Confucius und Lao-tsi. Allen schwebte vor Augen China's einstiger Glückszustand, der mit der trostlosen Gegenwart so kontrastierte und nach welchem daher auch aller Blicke gerichtet waren.

Lao-tsi hätte in dieser Hinsicht erklären können, was er, allerdings in einem anderen Zusammenhange, Kap. 42, 3 sagt: Was die Menschen lehren, ich auch lehre es!

Lao-tsi führt nämlich unter seinem Materiale nicht nur Sprüche der Alten an (Kap. 22, 4: Was man im Altertume sagte: „Krumm, dann vollständig“, dürfte es denn ein leeres Wort sein? ²⁾); Kap. 69, 1: Ein Kämpfer (yung-ping) hatte das Wort: Ich wage nicht den Herrn zu machen, sondern mache den Gast: ich wage nicht einen Zoll vorzugehen, sondern trete einen Fuß zurück u. ä.), sondern erwähnt auch lobend die alten Einrichtungen mit den ihnen zu Grunde liegenden Grundsätzen. Beide verdienen nach ihm den Vorzug vor den zeitgenössischen. In Kap. 15 liefert Lao-tsi eine Charakteristik der Männer des Altertums, die es verstanden haben, Meister. Lehrer (ssī) zu sein. Kap. 17 schildert dann die ideale, auf gegenseitiges Vertrauen der Herrschenden und der Beherrschten gegründete Regierungsweise der alten Könige, die derart war, daß die Unterthanen gar nicht wußten, daß sie beherrscht würden. Dabei wird es Kap. 68 als des Altertums Höhepunkt bezeichnet, daß man verstanden hat anzuführen ohne kriegerisch zu sein, zu kämpfen ohne zu wüten, die Gegner zu besiegen ohne zu streiten, die Menschen zu gebrauchen, indem die Oberen sich ihnen unterthan machten. Kap. 65, 1 kehrt sich gegen die Aufklärung und Vielwisserei des Volkes; die großen Könige des Altertums waren vielmehr bestrebt, das Volk einfach zu erhalten u. a.

Wie man sieht, waren es dieselben Verhältnisse, welche sowohl Lao-tsi's als Confucius' Auftreten veranlaßten, und es war auch dasselbe chinesische Altertum, welches beiden als das zu befolgende Muster vorglänzte. Aber in der Auffassung des Alten gingen sie auseinander. Confucius suchte, wie Strauß treffend sagt ³⁾, das zeitlich Alte zu erneuern und darin die Vollendung, während er das ewig Alte, das Prinzip wahrer Erneuerung und Verjüngung, unbeachtet ließ. Dieses gerade aber war für Lao-tsi die Hauptsache. „Haltet euch an den Tao (= Weg) des Altertums, um einerseits die Verhältnisse (chin. yeu = was es giebt) der Gegenwart zu bemeistern und andererseits des Altertums Anfang kennen zu lernen“, ruft Lao-tsi Kap. 14, 6, „dies nennt man Tao's Fadensonderung“. Also nicht der bloße Weg der Alten, die Art und Weise an sich, wie sie verfahren — welche für Confucius maßgebend war — sondern in der von Lao-tsi

vorausgesetzten Einheit mit seinem Weltprinzip Tao, und nur insofern sie diesem entsprach, erschien Lao-tsi nachahmenswert. — Nur weil, wie er glaubte, im Altertume derselbe Tao geschätzt wurde, den er Kap. 20, 6, im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen, als die ernährende Mutter zu verehren erklärt, erschien Lao-tsi auch das Altertum befolgungswert. Dieser von Lao-tsi angenommene Tao war für ihn das Kostlichste, was das Altertum aufzuweisen hatte, wie er Kap. 62, 5 ausdrücklich sagt: „Warum schätzten die Alten diesen Tao so hoch? Heißt es nicht: Durch Suchen wird er erreicht, hat man Sünde, wird man durch ihn errettet? Darum ist er das Kostbarste unter dem Himmel!“

Confucius verlegte sich auf fleißiges Studium des chinesischen Altertums, dessen Überreste er mit der größten Sorgfalt und Pietät aufsuchte. Dasselbe empfahl er auch anderen an. Nicht so Lao-tsi, dessen Ideal nach Tao's Vorbilde das unter dem Himmel allerdings nur selten vorkommende Lehren ohne Worte (put-yen-či-kiao)⁴⁾, Nützen ohne Thun (wu-wei-či-yi) war. (Kap. 43, 3, ganz ähnlich Kap. 2, 4.) Lao-tsi, dessen Art und Weise es überhaupt ist, seine ethischen Wahrheiten aus den in der Natur zu Tage tretenden physischen Verhältnissen abzuleiten, oder wenigstens durch diese für jene eine Bestätigung zu erhalten, kam auf diesem Wege zu der Überzeugung, daß „auch das Nichtthun seinen Nutzen hat“ (daselbst). Während Confucius, sein Ziel zu erreichen, die öffentliche Thätigkeit vorzog, gehörte Lao-tsi zu denjenigen auch von Confucius genannten Männern, welche im Stilleben der Zurückgezogenheit ihrem Ziele nachgingen und daher, wie Confucius sich äußert, das Zeitalter flohen (Lün-Jü XIV. 39). Strauß hält es nicht für unmöglich, daß die berühmten Worte Lao-tsi's Kap. 2, 4 hing-put-yen-či-kiao: betreibt des Nicht-Redens Lehre, die Strauß (S. 10) als „Wandel (hing), nicht Rede, ist seine Lehre“ übersetzt, „mit einem Seitenblick auf Khung-tse gesagt sind, der eben damals mit Schülern umherziehend sich die Verkündigung und Ausbreitung seiner Lehre eifrig angelegen sein ließ“ (Strauß a. a. O. S. 15).

Confucius' Reform galt dem Chinesen als Chinesen, Lao-tsi's Reform dem Chinesen als Menschen. Zwar war auch Confucius von der ursprünglichen Vollkommenheit der menschlichen Natur als eines Produktes des vollkommenen Himmels überzeugt; er erkannte jedoch den beeinträchtigenden Einfluß der äußeren Verhältnisse auf die menschliche Natur an, welche durch dieselben

verdunkelt werde. Die Folge davon war, daß die sogenannten heiligen Menschen, d. h. die Individuen, welche sich trotz der schädlichen Einflüsse ihre ursprüngliche Naturbeschaffenheit rein erhalten haben, zu den Ausnahmen gehörten, von welchen eben nur die alte Zeit zu erzählen wußte. Zu seiner Zeit fand er nichts Derartiges. Indem er daher seinem verderbten Zeitalter das Ideal eines sittlichen Menschen aufstellen wollte, begnügte er sich mit seinem Edlen (kiün-tsi), dessen Weg er auch für den eigentlich menschlichen Weg erklärte und in dessen Person er alle die Tugenden vereinigt wissen wollte, die nach chinesischen Begriffen ein seinen Pflichten als Mensch wie als Mitglied der menschlichen Gesellschaft in der gewissenhaftesten Weise nachkommendes Individuum auszeichnen. Als Wirkungskreis wies er dem Edlen ebendaher die menschliche Gesellschaft an.

Lao-tsi verfuhr ganz anders. Für ihn waren sämtliche menschliche Institutionen mitsamt den Vorzügen und Tugenden, die man ihnen in der chinesischen Welt anpries, nur ein glänzendes Äußeres, bestimmt, die innere Gehaltlosigkeit und den tatsächlichen Verfall zu verdecken. Der Chinese kennt seit den ältesten Zeiten bis in die Gegenwart fünf Grundverhältnisse, welche die Mitglieder der menschlichen Gesellschaft zusammenhalten und von deren Aufrechterhaltung er die Ordnung und die Wohlfahrt der Menschen, der Familie wie des Staates abhängig macht. Nur wer die fünf Verhältnisse seiner größten Aufmerksamkeit würdigt und den aus denselben sich ergebenden Pflichten genau entspricht, kann auch nach Confucius ein vollkommener Mensch heißen. Die diesen Verhältnissen entsprechenden Tugenden zählt der Chinese mit zu seinen fünf Grundtugenden (ngu-šang), nämlich: Humanität (žin), Gerechtigkeit (ngi), Schicklichkeit (li), Klugheit (či), Treue (sin). Gewissermaßen noch über diesen stehen die zwei Haupttugenden des Menschen, Pietät in der Familie, Loyalität im Staate.

Lao-tsi geht von der Ansicht aus, daß sowohl die menschlichen Institutionen als auch die ihnen entsprechenden und aus ihnen sich ergebenden Tugenden erst dann entstanden, beziehungsweise ins Bewußtsein des Menschen getreten sind, als infolge des zu Tage getretenen Gegenteiles ihr Bedürfnis empfunden wurde. Die Menschheit selbst war glücklich, solange sie nicht existierten, ohne daß jemand sie auch vermied, oder aber, soweit sie vorhanden waren, solange man sich dieses Vorhandenseins gar nicht

bewußt war. Pietät und Vaterliebe sind zwei Tugenden, denen der Chinese überhaupt, Confucius insbesondere, solche Bedeutung beilegt, daß er in ihnen nicht mehr bloß sittliche, dem reinen Herzenstrieb entsprungene Forderungen erblickt, sondern daß sie ihm geradezu gesetzlich vorgeschriebene Pflichten sind. Nach Lao-tsi giebt es im Gegenteil Pietät und Vaterliebe erst dann, wenn die sechs Verwandtschaftsverhältnisse nicht mehr harmonieren (Kap. 18). Dasselbe gilt von der Humanität, die Confucius von dem Wesen des Menschen als Menschen einfach untrennbar ist. Human sein heißt nach Confucius geradezu Mensch sein. Nach Lao-tsi giebt es Menschenfreundlichkeit (Humanität, *žin*), wenn der große Weg (*ta-tao*) in Verfall geraten ist (Kap. 18). Dasselbe sagt Lao-tsi auch von der Gerechtigkeit aus (daselbst). Im Zusammenhange damit wird Kap. 19, 1 das Verzichten auf Humanität und Gerechtigkeit für eine Förderung des Volkes erklärt und als solche empfohlen. Kap. 38, 4 wird in derselben Weise die Schicklichkeit (*li*) von Confucius für die äußere Seite aller übrigen Tugenden gehalten, ohne welche letztere zu Untugenden werden, von Lao-tsi für der Loyalität und der Treue dünnen Überzug und der Verwirrung Anfang erklärt. Ebenso ist nach Kap. 18 die weltliche Weisheit nur „große Falschheit“ und Verzichten auf sie des Volkes Nutzen (Kap. 19, vgl. auch Kap. 20). Wenn wahres Licht den Menschen aufklärt, kann er ohne dieses Wissen sein (Kap. 10).

Es wäre verfehlt, aus den erwähnten Aussprüchen urteilen zu wollen, daß Lao-tsi die betreffenden Tugenden gar nicht anerkannt hat. Auch für ihn existierten sie, aber als verschieden von der üblichen Auffassung dieser Tugenden bei den Chinesen, vorzugsweise bei Confucius. Zum Unterschiede von diesen, die, wie man aus dem Kap. 19 gemachten Vorwürfe schließen muß, dabei die äußere Zier, den Schein für genügend hielten, bezeichnet Lao-tsi diese Tugenden in seinem System mit dem Attribute „groß“ (*ta*) oder hoch (*šang*) und verlangt große (hohe) Humanität, große (hohe) Gerechtigkeit, große (hohe) Sittlichkeit u. s. w. Was seinen Tugenden diese Größe verleiht, ist eben ihr Verhältnis zu *Tao*. Denn *Tao* ist es, dem nach Lao-tsi der Begriff Tugend (*tek*) in erster Reihe eigen ist, indem er das vollkommen uneigennützig und selbstlose, nur der liebevollen Fürsorge für alles in der Welt entsprungene Vorgehen *Tao*'s bezeichnet. (Kap. 51 und Kap. 21.) Es ist keine Tugend im menschlichen,

oder besser gesagt chinesischen (Confucius'schen) Sinne des Wortes; denn, wie Lao-tsi Kap. 38 sagt, erscheint hohe Tugend nicht als Tugend (im menschlichen Sinne des Wortes), ebendeswegen ist sie aber Tugend, während es umgekehrt von der menschlichen Tugend heißt, daß sie sich dort zeigt, wo Tao verloren gegangen ist (daselbst).

Aus der Lao-tsi'schen Auffassung der Tugend als Gesamtbegriff sowie in ihren einzelnen Erscheinungsformen ergibt sich für Lao-tsi's Lehre die größte Wichtigkeit Tao's, als der Quelle aller Tugend.

Nach dem, was bis jetzt gesagt worden ist, könnte es allerdings den Anschein haben, daß Lao-tsi's Lehre, als die sittliche Erhebung des Menschen bezweckend, gleich der Lehre des Confucius den Schwerpunkt in der Sittenlehre finde. Es ist auch wahr, daß bei Lao-tsi die Ethik und Politik, letztere als die Ethik des Staates, eine bedeutende Rolle spielen, aber die erste Rolle ist es nicht. Lao-tsi erschien eine Sittenlehre im Sinne des Confucius, die die menschlichen Tugenden selbst als Prinzipien hinstellt, gleichsam aufs Bodenlose gegründet und daher für die Dauer unhaltbar. Nur die aus der Einheit mit Tao sich natürlich ergebende Sittlichkeit war ihm die rechte Sittlichkeit. Indem Lao-tsi also seine Grundsätze der Ethik und der Politik entwickelt, ist er immer und überall bemüht, zu zeigen, wie sie aus Tao als dem höchsten Prinzip hervorgehen und auf ihn gegründet sind. Somit sind sowohl Ethik als Politik bei Lao-tsi natürliche Ausflüsse des höchsten Prinzips, welches als solches beiden und überhaupt allem übergeordnet erscheint.

Während Lao-tsi so in einer Reihe von Aussprüchen (das I. Buch im jetzigen Tao-tek-king) sich fast ausschließlich mit der Entwicklung dieses seines Prinzips beschäftigt, geht er auch in den anderen Aussprüchen, die vorzugsweise der Ethik und der Politik gewidmet sind (s. S. 15), immer wieder auf sein Prinzip zurück, um den innigen Zusammenhang beider mit Tao zu betonen und zu erweisen.

Der Begriff Tao ist auch Confucius nicht unbekannt. Wörtlich Weg bedeutend, wird das Wort von Confucius im Sinne des zu befolgenden richtigen Weges gebraucht, auf welchem der sittliche Mensch wandelnd ein Vorbild für andere wird, in der Familie und im Staate. Auch für Lao-tsi hat Tao, wie wir gleich sehen werden, diese Bedeutung, doch versteht er unter

dem richtigen Wege nicht das allen Anforderungen der Gesellschaft entsprechende Verhalten des sittlichen Menschen, sondern die durch das Einssein mit Tao im Menschen bewirkte und in dessen Leben zu Tage tretende Tao-Ähnlichkeit, deren charakteristische Merkmale nach Lao-tsi in den Kap. 19, 2 citierten Versen enthalten sind:

Man habe, woran man sich anschließt,
man lasse die Einfachheit sehen,
man halte fest an der Naturwüchsigkeit,
man habe wenig Privatinteresse,
man habe geringe Wünsche.

Entsprechend diesem Standpunkte verlangt Lao-tsi im eigensten Interesse des Volkes, der Wohlfahrt wie der Sittlichkeit desselben, alles zu verwerfen, was in aller Welt als das Trefflichste und Wünschenswerteste gepriesen wird, da es eben tao-widrig ist und beweist, daß derjenige, dessen Streben danach gerichtet ist, von Tao abgefallen ist. Tao in diesem Sinne ist für Lao-tsi aber der Name für das die Welt bestimmende ewige Prinzip, dem alles in der Welt sein Entstehen verdankt, ihm als seiner Norm folgt und zu ihm schließlich zurückzukehren als sein Ziel erachtet. Es ist Lao-tsi's ernährende Mutter, an welcher er ebenso festhält, wie andere an ihr vorübergehen, ohne anzuhalten. Die Welt ist eben an sinnliche Reize gewöhnt, kein Wunder also, daß diejenigen, die bei Musik und gutem Bissen stehen bleiben, den geschmacklos faden Tao ihrer Aufmerksamkeit gar nicht würdigen (Kap. 35), dessen wahre Worte nach Kap. 81 nicht angenehm sind.

Faßt man das Gesagte zusammen, so sieht man, daß Lao-tsi der Moral des Confucius gegenüber zwar ebenfalls eine Moral aufstellt, aber dieselbe sowohl ihren Ausgangspunkt als auch ihr Ziel in Tao finden läßt, welcher als Urgrund der physischen Welt auch zum Urgrunde der moralischen Welt wird. Für die Lehre Lao-tsi's folgt daraus als ganz natürlich die nachfolgende Einteilung (vgl. Kap. 16, 39, 42 u. a.):

- I. Tao als höchstes Wesen überhaupt, also gewissermaßen Dogmatik.
- II. Tek als Tao's Erscheinungsform, dem ersteren untergeordnet.

- III. Tao als Ursprung des Weltalls (also Kosmogonie)
mit den Unterabteilungen
- a) Himmel und Erde,
 - b) Geister,
 - c) die 10000 Dinge, darunter als besonders hervor-
ragend
 - α) das Wasser und als höchstes Wesen
 - β) der Mensch.
- IV. anknüpfend an II (Tek) der heilige Mensch als Vor-
bild für alle anderen Geschöpfe, und zwar
- a) als Individuum,
 - b) in der Gesellschaft, also die eigentliche Ethik
(Moral) und
- V. der heilige Mensch als Herrscher, also Politik.
-

IV. Lao-tsi's Lehre.

Spezieller Teil.

Tao.*)

Tao, dem chinesischen Schriftzeichen nach aus gehen und Haupt zusammengesetzt, bedeutet ursprünglich als Vb., an der Spitze sein, anführen¹⁾, als Subst. Weg im weitesten Sinne, in ursprünglicher wie in übertragener Bedeutung des Wortes. Vorzugsweise heißt so der zu befolgende richtige Weg, in welcher Bedeutung das Wort Tao in der gesamten klassischen Litteratur der Chinesen ziemlich häufig vorkommt. Der regelmäßige Gang

*) Der Ausdruck für Gott ti (Herr) kommt im Tao-tek-king nur ein einziges Mal vor, nämlich Kap. 4. 3. Lao-tsi sagt hier von Tao: „Ich weiß nicht, wessen Sohn er ist. Es scheint, daß er vor dem ti da war.“ Während de Harlez geneigt ist, diesen Ausspruch für interpoliert zu erklären (de Harlez a. a. O. 33), findet ihn Legge (a. a. O. I, Introduction 18) insofern in der Ordnung, als er unter Ti den namenhabenden Tao verstanden wissen will, der selbst von dem namenlosen Tao ausgegangen ist. Ähnlich scheint auch Strauß (a. a. O. 26) dieser Ausdruck bei Lao-tsi „nur“ eine besondere jüngere Würde des namenhabenden Tao, der offenbarenden und bildenden Potenz des göttlichen Wesens“ zu sein. Lao-tsi dachte sich nach Strauß das Verhältnis etwa so, daß „eine herrschende und regierende Macht über der Welt, und das bedeutet Schang-Ti, nicht eher sein konnte, als bis die Welt war. Vor dem Werden der Welt war nur der absolute Grund als das unaussprechliche Wesen, und dies mußte erst als der aussprechliche Tao alle Dinge in ihr Sein hinausführen, damit nun die Gottheit auch Herr und Herrscher (Ti) über die Welt sein könnte“. Für uns unterliegt es keinem Zweifel, daß der Ausdruck ti an dieser Stelle im Sinne des chinesischen šang-ti, der höchste Herr, als der persönlichen Auffassung Gottes gebraucht vorkommt, welcher Gottesbegriff allerdings dem Chinesen allmählich in den unbestimmten Begriff des Himmels (thien) verschwamm und zerfloß. So erklärt es sich, daß dieser Ausdruck selbst bei Confucius nur ein einziges Mal sich findet. Lao-tsi gebraucht diesen Ausdruck absichtlich, um die Höhe und Würde seines Tao im Vergleich zu der chinesischen Auffassung Gottes desto mehr hervortreten zu lassen. In Lao-tsi's Lehre gehört dieser Ausdruck dann allerdings nicht.

der Natur führt diesen Namen ebenso, wie das durch denselben mitbedingte Verhalten des Menschen, des einzelnen Individuums, wie der ganzen Gesellschaft. Ganz besonders gebrauchen ihn so chinesische Philosophen und Religionsstifter für die durch ihre Lehre vorgeschriebene sittliche Handlungsweise des Menschen. Wang-tao, wörtlich der königliche Weg, heißt die vollkommene Regierungsweise der altchinesischen Musterkaiser, hauptsächlich mit Rücksicht auf die Wohlfahrt des Volkes. Als Übersetzung ergeben sich daraus in einzelnen Fällen die Bedeutungen Grundsatz, Prinzip, Norm, kollektiv die Lehre u. ä.

In Lao-tsi's Sprachgebrauch muß ein doppelter Tao unterschieden werden, nämlich 1. Tao in den oben erwähnten gewöhnlichen Bedeutungen des Wortes; 2. Lao-tsi's in's Abstrakte übergehende Fortentwicklung dieses Wortes im Sinne des großen Prinzips seiner Lehre. So spricht Lao-tsi Kap. 59, 2 von „langen Lebens, dauernden Blickens Wege“; wiederholt ist die Rede von des Himmels Wege (Kap. 9, 47, 67, 73, 77, 79, 81), von des Menschen Wege (žin-č'i-tao), z. B. Kap. 77, 3. 2) von des heiligen Menschen Wege (= Verfahrensweise), z. B. Kap. 81; auch vom Tao des Reiches wird hier fast so wie bei Confucius gesprochen, z. B. Kap. 46, 1: „hat das Reich Tao, so behält man Rennpferde zur Felddüngung, hat das Reich Tao nicht, so leben Kriegssrosse im Auslande.“ Auch der Alten, des Altertums Tao wird einigemal erwähnt, z. B. Kap. 14, 6. Es ist zu bemerken, daß selbst an diesen Stellen Tao meist nicht ohne Hindeutung auf das große Prinzip Lao-tsi's erwähnt wird. Umgekehrt wird auch bei Tao, insofern es in spezifisch Lao-tsi'schem Sinne gebraucht vorkommt, wiederholt und zwar ganz deutlich auf die ursprüngliche Bedeutung von Tao als Weg angespielt. So sagt Lao-tsi gleich zu Beginn des Tao-tek-king (Kap. 1, 1), daß Tao (= Weg), der begangen wird, nicht der ewige Tao ist, ebenso wie der Name, der ausgesprochen werden kann, nicht der ewige Name ist; Kap. 41, 1 ist von Litteraten die Rede, welche, wenn sie von Tao hören, eifrig in ihm wandeln (hing-č'i): Kap. 53, 1 wird ebenso von dem Wandeln auf dem großen Tao (hing-iü-ta-tao) gesprochen, welches Gegenstand von Lao-tsi's Besorgnissen ist: daselbst Kap. 53, 2 heißt es, daß der große Tao (Weg) äußerst gerade ist und nur das Volk Seitenwege liebt: Kap. 62, 4 ist vom Vordringen (tsin) in diesen Tao im Lao-tsi'schen Sinne des Wortes die Rede, ebenso Kap. 41, 2. Recht interessant ist auch Kap. 21, 1, wo

das Vb. yuet in Verbindung mit Tao gebraucht vorkommt. Nach Julien³⁾ vergleicht hier Lao-tsi Tao gleichsam mit dem Thore, durch welches alle Wesen ins Leben kommen. Eins kommt nach dem andern, wie man des Weges kommt. Dasselbst (Kap. 21, 1 zu Anfang) wird das Vb. tsung, folgen, in Verbindung mit Tao gebraucht: folgt Tao nach, erfolgt durch Tao, wie man sagt einen Weg verfolgen u. s. w.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß ebenso wie das chinesische Zeichen Tao für Lao-tsi's Prinzip mit dem Zeichen für Weg identisch ist, auch seine ursprüngliche Bedeutung dieselbe war⁴⁾. Mit Rücksicht darauf glaubte Julien⁵⁾ das Wort Tao, wo immer es bei Lao-tsi vorkommt, mit Weg „Voie“ übersetzen zu müssen, der Weg allerdings in der weiten und erhabenen Bedeutung genommen, die der Sprache dieser Philosophen entspricht, wenn sie von Tao's Macht und Größe sprechen.

Während Julien in seiner Übersetzung mehr den Ausdruck als den Inhalt berücksichtigt, tragen andere in erster Reihe dem letzteren Rechnung. Nach Rémusat, der hier freilich Lao-tsi zum Teil für Aussprüche späterer Denker verantwortlich macht, auf welche er (Rémusat) sich zu diesem Zwecke beruft, bedienen sich die Tao-sse, d. h. Tao's Anhänger, dieses Ausdruckes (Tao), um die Urvernunft (raison primordiale), Intelligenz zu bezeichnen, welche die Welt geschaffen hat und sie ebenso beherrscht, wie der Geist den Körper. In diesem Sinne nennen sie sich eben Tao-sse, d. h. Anhänger der Vernunft (sectateurs de la Raison). Später (etwa 500 n. Chr.) nennen sich chinesische Buddhisten tao-žin, d. h. Männer der Vernunft, Intelligenz. Tao entspricht hier dem indischen Bodhi, in chinesischer Aussprache pu-ti = Intelligenz. Allem Anscheine nach liegt in dieser Benennung ein Einfluß des chinesischen Taoismus vor. Nach Rémusat scheint das Wort daher nicht gut übersetzbar, höchstens durch das griechische *λόγος* in dem dreifachen Sinne, als höchstes Wesen (souverain être), Vernunft (raison) und Wort (parole). „Es ist augenscheinlich der *λόγος* des Platon, der das Weltall geordnet, die Allvernunft (la raison universelle) des Zenon, Kleantes und anderer Stoiker; es ist das Wesen, welches nach Amelius ein Philosoph, den Eusebius mit dem heiligen Johannes für identisch hält, mit dem Namen „Vernunft Gottes (raison de Dieu)“ bezeichnet hat.“⁶⁾

Die Übersetzung des Wortes Tao mit Logos hat auch v. d. Gabelentz gebilligt ⁷⁾, während andere, darunter auch Carus in seiner neuesten Übersetzung ⁸⁾, das Wort mit Reason übersetzen. Dieselbe Übersetzung hat Chalmers zu dem sonst in der Transcription Tau beibehaltenen chinesischen Worte als englisches äquivalent in Klammern gesetzt ⁹⁾. Andere, darunter die besten und auch die neuesten Übersetzungen behalten das Tao des Originals gleichsam als Nomen proprium bei, ohne eine Übersetzung davon zu geben. So Strauß (Taó), Legge (The Tào), de Harlez (le Tao) u. a. ¹⁰⁾. Auch wir schließen uns hierin ihnen an. Denn, ebenso wie es nach dem, was über Tao schon gesagt wurde, keinem Zweifel unterliegt, daß der von Lao-tsi gebrauchte Begriff Tao, soweit seine ursprüngliche Bedeutung in Betracht kommt, mit demselben Worte der alt-chinesischen Klassiker identisch ist, ebenso ist sicher, daß Lao-tsi diesen Begriff, was seinen inneren Gehalt anlangt, so hoch entwickelt hat, wie niemand vor ihm. Gegenüber dem unbestimmten, allgemeinen, schwankenden Charakter desselben Begriffes in der älteren chinesischen Litteratur, sowie noch bei Confucius, hat Tao in Lao-tsi's Lehre sozusagen feste Formen angenommen, in denen der ursprüngliche Gattungsname förmlich zu einem Eigennamen wurde, mit welchem Lao-tsi das höchste Wesen bezeichnet, welches einige Übersetzer geradezu mit Gott übersetzen wollen ¹¹⁾. Tao ist dabei allerdings, wie Lao-tsi ausdrücklich bemerkt, nur eine Bezeichnung (tsi im chinesischen Sprachgebrauche der litterarische Ehrenname) für dieses höchste Wesen, dessen Name Lao-tsi sonst nicht bekannt ist (Kap. 25), oder der nach Kap. 32, 1 geradezu keinen Namen hat: Tao als ewig ist ohne Namen. Auch Kap. 1, 1 heißt es, daß Tao als solcher namenlos ist, mit der vorhergehenden Erklärung, daß der Name, der ausgesprochen werden kann, nicht der ewige Name ist ¹²⁾. Vgl. auch Kap. 14, 4, wo es von Tao, der im vorhergehenden als unsichtbar, unhörbar und untastbar, überhaupt unerforschlich geschildert wird, heißt, daß er auch nicht genannt werden kann (put-kho-ming).

Ergiebt sich mithin als das richtigste, bei einer Darstellung der Lehre Lao-tsi's den chinesischen Ausdruck Tao beizubehalten, so erscheint es nun so wichtiger, den Begriff desselben nach Lao-tsi's Aussprüchen möglichst gründlich zu bestimmen.

Nach Lao-tsi geht nichts dem Tao voraus und kann nichts vorausgegangen sein. Ebenso wie nach Kap. 2, 3 Sein und Nicht-

sein einander gebären (yeu-wu-siang-šeng), nach Kap. 40, 2 Sein im Nichtsein geboren wird (yeu-šeng-iü-wu), d. h. aus dem Nichtsein entsteht¹³⁾ und Kap. 14, 4 auch von der schließlichen Rückkehr Tao's¹⁴⁾ in die Wesenlosigkeit (wu-wut) die Rede ist, ebenso hat Tao selbst keinen Grund. Nach Kap. 25, 1 entstand er dem Himmel und der Erde zuvor (sien-thien-ti-eng)¹⁵⁾, während Lao-tsi Kap. 4, 3 erklärt: „ich weiß nicht, wessen Sohn er ist (put-č'i-sui-č'i-tsi), es scheint, daß er vor dem ti (Himmelsherrn) war“¹⁶⁾, was eben bedeuten soll, daß vor ihm selbst nichts Älteres da war.

Wie nun Tao keinen Grund hat, so ist er selbst Grund von allem. In Kap. 42, 1, dem sogenannten Dreifaltigkeitskapitel der Missionäre, die aus demselben die Erkenntnis der göttlichen Trinität bei Lao-tsi erschlossen, wie auch noch Strauß thut, lesen wir den rätselhaften Ausspruch Lao-tsi's, den man für seine Kosmogonie erklären kann und dem in Lao-tsi's Lehre trotz seiner Schwierigkeit allenfalls grundlegende Bedeutung beigelegt werden muß. Es heißt hier:

„Tao erzeugte 1 (tao-šeng-yit),

1 erzeugte 2 (yit-šeng-ri),

2 erzeugte 3 (ri-šeng-sam),

3 erzeugte die 10000 Wesen (Dinge: sam-šeng-wan-wut).

Die 10000 Wesen (Dinge) tragen auf ihrem Rücken Yin und halten Yang in den Armen. Den aufsteigenden Hauch halten sie für das die Harmonie erzeugende Element (khi-i-wei-huo)“.

Chinesische Ausleger erklären diese rätselhaften Worte dahin, daß sie unter eins den aus sich heraustretenden und sich äußerlich offenbarenden Tao verstehen: dieser Tao teilte sich in Yang und Yin, also das männliche und weibliche Prinzip, welche beide zusammen, durch ihre Verbindung, ein drittes Prinzip hervorriefen, das der Harmonie. Dem belebenden Lebensprinzip (khi) der Harmonie entstammt dann alles in der Welt¹⁷⁾.

Strauß scheinen diese Worte Dogmen zu sein, die bei den Tao-Bekennern längst bekannt waren — wie sie nach ihm noch heute Hauptdogma und Symbol sind, obwohl inzwischen mit dem abgeschmacktesten Inhalt ausgekleidet — und von Lao-tsi nur zur Bestätigung eines anderweitigen allgemeinen Gedankens verwendet werden¹⁸⁾.

Chinesische Commentatoren verfallen hier in den Fehler, daß sie das Ganze des Systems außer acht lassen, während

Strauß einerseits von dem vorlaotsi'schen Ursprunge des Taoismus ausgeht, andererseits die schon erwähnte Theorie vertritt, daß Lao-tsi's Buch einen zusammenhängenden Text bildet. Anders verhält es sich damit, wenn man den Ausspruch Kap. 42, 1 aus dem Ganzen des laotsi'schen Systems erklärt. Zwar giebt es auch solche Erklärer, die die fragliche Stelle ganz oder teilweise unterdrücken. So kennt der Philosoph Ko-hiuen, eine der ersten Autoritäten des Taoismus, in seiner kurzen Zusammenfassung des Tao-tek-king Šang-tshing-tsing-king nichts von dieser Stelle¹⁹⁾, während der schon wiederholt erwähnte Hoei-nam-tsi, indem er diese Stelle citiert, die ersten Worte tao-šeng-yit (Tao erzeugte eins) wegläßt²⁰⁾. Auch nach Giles enthält Kap. 42 nichts echt Lao-tsi'sches²¹⁾, während de Harlez der Anfang durchaus apokryphisch zu sein scheint. Aber wir irren kaum, wenn wir hierin nichts mehr als die Verlegenheit der Erklärer erblicken, die mit der fraglichen Stelle nichts anzufangen wußten. Ausführlich hat sie Rémusat in seinem schon erwähnten Mémoire sur la vie et les oeuvres de Lao-tseu behandelt und hierin Verwandtes mit pythagoräischen, platonischen und neuplatonischen Philosophemen gesucht, indem er die Behauptung aufstellt, es sei klar, daß der chinesische Philosoph die Zahlen nur als Symbole oder rätselartige Bezeichnungen gebrauche, um Wesen anzudeuten, denen er keinen Namen geben könne oder wolle²²⁾.

Während de Harlez, dem es überhaupt schwierig vorkommt, genau anzugeben, was der Autor gemeint hat, die Frage aufwirft, ob man eins, zwei, drei zu verstehen habe, oder aber das erste, zweite, dritte²³⁾, ist Strauß der Ansicht, daß in dem Eins, Zwei, Drei sowohl der Begriff des Ersten, Zweiten, Dritten, als der der Monas, Dyas und Trias enthalten sein und dadurch gerade die Wesenheit des Bezeichneten ausgedrückt werden solle²⁴⁾.

Wir wollen nun den Versuch machen, den Ausspruch Kap. 42, 1 aus dem Ganzen des Lao-tsi'schen Systems zu erklären, ohne Fremdes in denselben hineinzutragen, wie z. B. zum Teil auch Strauß thut, wiewohl er sich dagegen entschieden verwahrt²⁵⁾. Wir beschränken uns zunächst auf die erste, Tao betreffende Zeile (tao-šang-yit). Wir glauben Lao-tsi's Erklärung dieser Worte in Kap. 1, 2 suchen zu dürfen, wo ausdrücklich ein doppelter Tao unterschieden wird, nämlich Tao, der ausgesprochen werden kann, Namen hat, und der Namenlose, beide von gleicher Herkunft:

Kap. 1, 1. Der Weg (tao), der begangen werden kann, ist nicht der ewige Weg (Tao), (ebenso wie) der Name, der genannt werden kann, nicht der ewige Name ist ²⁶⁾.

1, 2. Ohne Namen (wu-ming) ist er des Himmels und der Erde Ursprung (ši Anfang), mit dem Namen (yeu-ming) ist er aller Wesen und Dinge (wan-wut = die 10000 Dinge) Mutter (mu) ²⁷⁾

1, 4. Diese Beiden sind von gleicher Herkunft (thung-čhuk), und von verschiedenen Namen ²⁸⁾.

1, 5. Zusammen (thung) ²⁹⁾ nennt man sie tief (hiuen) ³⁰⁾. tiefer als tief (hiuen-či-yeu-hiuen) ³¹⁾, alles Geheimnisvollen ³²⁾ (miao, chines. Zeichen aus Weib u. klein, also kleines Weib; in übertragenem Sinne subtil, geheimnisvoll, geistig, übernatürlich, wunderbar) Pforte.

Der in Kap. 1, 2 enthaltene Gedanke kehrt auch Kap. 32, 1 wieder: „Tao als ewig ist ohne Namen (tao-čang-wu-ming) 32, 2. Er fängt zu schaffen an (či, chines. Zeichen aus knotiger Ast u. Messer zusammengesetzt, also ursprünglich beschneiden, behauen, woraus sich wie in anderen Sprachen auch im Chinesischen der Begriff des Schaffens, Erschaffens ergibt) und hat den Namen“ ³³⁾, wozu weiter bemerkt wird: „Ist auch der Name schon da, dann wird man ³⁴⁾ auch zu stehen wissen. Wissen zu stehen ist, wodurch man ohne Gefahr ist“ ³⁵⁾.

Auch Kap. 14, 4 spricht in der Beschreibung Tao's von des Formlosen Form (wu-čuang-či-čuang), von des Gestaltlosen Gestalt (wu-siang-či-siang). Unmittelbar vorher lesen wir die Worte: „In der Folge kehrt er in die Wesenlosigkeit (wu-wut) zurück“. Nach Legge's Übersetzung ³⁶⁾ könnte man versucht sein, auch diese Stelle auf den zweiten Tao zu beziehen, umsomehr als auch das Kap. 51, 1 vorkommende wut (Wesen) von einigen geradezu als „sein (Tao's) Wesen“ übersetzt wird ³⁷⁾. Doch empfiehlt es sich, das ganze Kap. 14 auf den unterschiedslosen Tao zu beziehen, dessen Beschreibung es gilt und der auch Kap. 4, 1 wegen seiner Tiefe, diesmal yuen (chines. Zeichen aus Wasser u. Flußbett zusammengesetzt), der 10000 Wesen Urvater (wan-wut-či-tsung) zu sein scheint. (Es scheint, als ob . . .)

Aus der angeführten Stelle Kap. 1 folgt, daß der namenlose Tao des Himmels und der Erde Ursprung ist, während der aus ihm heraustretende, als Schöpfer sich offenbarende namenhabende Tao der 10000 Wesen und Dinge Mutter ist.

Wir irren kaum, wenn wir in den beiden Tao, weiter im Himmel und der Erde einerseits, in den 10000 Wesen andererseits die vier Elemente erblicken, die die in Kap. 42 mitgeteilte Kosmogonie Lao-tsi's vorauszusetzen scheint. Ohne Schwierigkeit ist freilich auch diese Erklärung nicht. Namentlich muß man annehmen, daß durch die Zahlen 1. 2. 3. zunächst die Aufeinanderfolge, weniger auch die wirkliche Abstammung ausgedrückt sein soll. Darnach wäre zunächst der namenlose Tao da, von welchem einerseits Himmel und Erde ihre Abstammung ableiten, andererseits der namenhabende Tao, der selbst wieder der 10000 Wesen Mutter wird. Der Mensch, der in der Moral des Confucius und auch sonst bei den Chinesen eines der Grundwesen bildet, nebst Himmel und Erde, nimmt in Lao-tsi's Lehre keine solche Sonderstellung ein, ist vielmehr eins von den 10000 Wesen. Eine Ausnahme macht allerdings der König (Kap. 25, 4). Was nun die Zahlen eins, zwei, drei anlangt, dürfte es keinem Zweifel unterliegen, daß wir hier nichts spezifisch Lao-tsi'sches vor uns haben, am allerwenigsten etwas, was an die Zahlenlehre des Pythagoras oder die Zahlenmystik der Kabbala erinnern würde³⁸). Es ist vielmehr anzunehmen, daß hier Lao-tsi etwas Herkömmliches aufgenommen, was nicht ganz zu seiner Lehre paßte³⁹). Kehren wir nun zu Tao zurück.

Als vor dem Himmel und der Erde entstanden (Kap. 25) und schließlich wieder in seine Wesenlosigkeit zurückkehrend (Kap. 14) ist Tao ohne Anfang und ohne Ende, oder wie es an derselben Stelle Kap. 14, 5 heißt, ohne Kopf und Schwanz: „Kommt man ihm entgegen, sieht man nicht sein Haupt (šeu), ihm nachgehend sieht man nicht seinen Hinteren (heu)⁴⁰“, dabei ununterbrochen (Kap. 14, 4)⁴¹ šing-sing, wie der chinesische vom fortlaufenden Faden entlehnte Ausdruck lautet, ewig. Während alles übrige in der Welt einer Stütze bedarf, besteht er allein und immer unabänderlich, wie es Kap. 25, 1 heißt: „. . . Allein steht er aufrecht (tuk-lip) und ändert sich nicht, 25, 2, durch alles hingehend (čeu-hing) ist er ohne Gefahr⁴²“, mit einem Worte, er ist ewig, wie sein ständiges Attribut lautet.

Kap. 25, 1 heißt es: „Es gab ein Wesen (wut), gemischt⁴³ (huan, chines. Zeichen aus Wasser u. getrübt zusammengesetzt) und dennoch vollendet. Vor dem Himmel und der Erde entstand es. Wie ruhig (tsi)! wie immateriell (liao)! . . .⁴⁴) 2: . . . Es kann als Mutter von (allem) unter dem Himmel angesehen

werden. Ich kenne seinen Namen nicht. Es zu bezeichnen nenne ich es Tao“.

Was bedeutet gemischt und dennoch vollendet? Die Antwort darauf giebt Kap. 14. 1: Wir blicken nach ihm und sehen nichts: mit dem Namen nennen wir dies i, d. h. eben (plattgedrückt, chines. Zeichen aus groß u. Bogen zusammengesetzt ⁴⁵).

Wir lauschen nach ihm und hören nichts; mit dem Namen nennen wir es hi ⁴⁶) d. h. aufgelöst (auseinandergegangen, daher dünn; chines. Zeichen aus dünn u. zerfetztes Kleid zusammengesetzt).

Wir greifen nach ihm und erfassen nichts; mit dem Namen nennen wir es wei ⁴⁷) d. h. subtil (wörtlich verschwindend, zart bis zur Unwahrnehmbarkeit).

14. 2: „Diese drei ⁴⁸) sind unerforschlich ⁴⁹), daher vermischen sie sich und werden eins“ ⁵⁰), nämlich bilden zusammen Tao mit den Attributen: unsichtbar, unvernnehmbar, ungreifbar, also zusammen körper- und wesenlos ⁵¹).

Bei materiellen Wesen, zum Beispiel einem Baume — Lao-tsi geht hier, wie auch sonst in seiner Lehre, eben von Gewächsen und Wachstum aus 木, treten die oberen Teile dentlich zu Tage, können beobachtet werden, während ihr Unteres, ihre Wurzel, den Blicken entzogen zu sein pflegt. Für alles giebt es auch Namen. Tao als wesenlos hat weder Stamm noch Wurzel, daher heißt es von ihm in der Fortsetzung:

Kap. 14, 3: Sein Oberes ist nicht klar, sein Unteres ist nicht verborgen (mei) ⁵²).

14, 4: Wie ununterbrochen es ist (ohne Unterscheidung einzelner Glieder oder Entwicklungsphasen)! Es kann nicht genannt werden.

Seine abstrakten Eigenschaften lassen Tao selbst dann, wenn er in der Natur als wirkend auftritt, wesenlos erscheinen, „er kehrt in die Wesenlosigkeit zurück“. wie es in der Fortsetzung von Kap. 14, 4 heißt. Mit Rücksicht darauf jedoch, daß der die erwähnten abstrakten Eigenschaften in sich konzentrierende Begriff Tao als etwas ganz Individuelles auftritt, gewissermaßen konkrete Formen annimmt, heißt es von ihm weiter: „Dies heißt des Formlosen Form (wu-čuang-čì-čuang), des Gestaltlosen Gestalt ⁵³) (wu-siang-čì-siang), Kap. 14. 5, dies heißt unerklärlich und unbestimmbar (hu-hoang)“ ⁵⁴).

Als unergründlich wird Tao von Lao-tsi mit Vorliebe tief (hiuen) oder yuen genannt, so Kap. 1, 5: Diese beiden (Tao)... man nennt sie tief, tiefer als das Tiefe (des Tiefen Tiefstes), alles Geheimnisvollen Pforte.

Kap. 4, 1: „Wie tief (diesmal yuen, dem Bilde nach Wasser, das zwischen zwei Ufern fließt) ist er! Es scheint, als ob er der 10000 Dinge Urvater wäre“.

Kap. 6, 2: (Verse, Citat) ist so von dem tiefen Weiblichen (hiuen-phin) die Rede, dessen Pforte des Himmels und der Erde Wurzel heißt.

Auch das Kap. 4, 1 vorkommende chung, dem chines. Zeichen nach aus Eis (Wasser) u. Mitte zusammengesetzt, also jedenfalls ursprünglich vom Brunnen entlehnt, verbindet den Begriff der verschwindenden Tiefe mit dem der Leere. Tao ist nach den chinesischen Commentatoren ein bodenloser Abgrund, in dem sich alle Flüsse der Erde versammeln könnten, ohne ihn je zu füllen. Anderswo heißt dasselbe von allen Dingen der Welt ⁵⁵). „Da Tao leer ist“, heißt es hier, „darf einer, indem er sich seiner bedient (yung-ci) nicht voll sein (put-ying)“ ⁵⁶), nämlich von weltlichen Dingen und Bestrebungen. Auch insofern Tao Kap. 6, 1 als Thalgeist bezeichnet wird, ist der Begriff Thal ein Symbol von der Leere (vgl. auch Kap. 21, 1, wo von der leeren Tugend des wirkenden Tao die Rede ist).

Hand in Hand mit diesen Bezeichnungen Tao's geht der Begriff der Ruhe. So Kap. 4, 3: Wie ruhig ist er (tsan-hi, das chines. Schriftzeichen tsan von der ruhigen Wasserfläche entlehnt)! Es scheint (nur), daß jemand da ist (oder als ob jemand da wäre). Dazu ist auch Kap. 6 zu vergleichen.

Kap. 25, 1: Es giebt ein Wesen . . . (s. S. 40), nämlich Tao: Wie regungslos (ruhig)! wie immateriell!

Diesem Zustande der Ruhe in Tao's Erscheinung, soweit von einem solchen die Rede sein kann, entspricht dann derselbe Zustand auch in seinem Wirken in der Welt (vgl. Nichtsein, Nichtthun).

Kap. 6, 3 heißt es in dieser Hinsicht: „In seiner Ausbreitung“ (mien-mien, das chinesische Schriftzeichen bezeichnet ursprünglich den fortlaufenden Seidenfaden, vgl. dazu Kap. 14, 4), d. h. wie er sich überallhin ausdehnt, erstreckt, „ist er (nur) wie daseiend (vgl. die oben angeführten Worte des Kap. 4, 3), [daher]:

bedient man sich seiner (yung-èi), so strenge man sich nicht an (d. h. es geschehe ohne Anstrengung⁵⁷).

Trotz seiner Leere einerseits, seiner Ruhe andererseits ist Tao nicht nur Ursprung von allem, wie schon gesagt wurde, sondern auch der Schauplatz, auf welchem alles in der Welt vorgeht. Eben nach dieser Seite hin wird Tao Kap. 6, 1 mit „dem Thalgeiste“ (ku-šin) verglichen, von dem es hier heißt: der Thalgeist stirbt nicht“; das heißt das tiefe Weibliche (hiuen-phin). 6, 2: Des tiefen Weiblichen Pforte, das heißt des Himmels und der Erde Wurzel. 6, 3 siehe oben.

Der chinesische Philosoph Liet-tsi (400 v. Chr.) führt das Kap. 6 als Citat aus dem Buche des sagenhaften Kaisers Hoang-ti (XXVII. Jahrh. v. Chr.) an⁵⁸), auf welchen die Taoisten bekanntlich den Ursprung ihrer Lehre zurückführen. Wenn man keinen Grund hat, die Richtigkeit seiner Ansicht zu bezweifeln, unterliegt es keinem Zweifel, daß Lao-tsi, indem er diese Worte seinem Texte einverleibt, sich mit ihrem Inhalte einverstanden erklärt. Mit vollem Rechte können wir daher auch sie, wie alle übrigen Citate Lao-tsi's, für einen integrierenden Bestandteil seiner Lehre erklären⁵⁹). Strauß, der die Erklärungen der Ausleger ungenügend findet, erklärt ku-šin als den „ausfließenden Geist“, der in bleibender Lebendigkeit unsichtbar da ist, während alle Wesen aus der Unsichtbarkeit in die Sichtbarkeit herausgebracht werden und durch das Sterben in die Unsichtbarkeit zurückgehen müssen. Wohl erkennt auch er an, daß im allgemeinen der Ausdruck Thal-Geist auf Tao sich beziehe. Daß der unsterblich-ausfließende Geist „das tiefe oder mystische Weibliche“ genannt wird, zeigt ihm, „daß wir unter ihm das zu denken haben, was wir (nämlich Strauß) bereits zu Kap. 1 als das Weibliche in Tao annehmen mußten, vermöge dessen Er aller Dinge Mutter werden konnte“. Im folgenden weist daher Strauß dem Thalgeiste als vermittelnder Potenz ein doppeltes Verhältnis zu. Es ist 1. dasjenige, wodurch die Erste oder Urpotenz der Gottheit jene großen Grundlagen der Welt (Himmel und Erde) ausgehen läßt, und 2. das, wodurch die Zweite Potenz Mutter aller Wesen wird. Es scheint daher der letzteren besonders zugehörig und gleichsam ein Bestandteil ihres Wesens zu sein, Tao's Geist, wie Strauß nach anderen Stellen urteilt (Kap. 21, Kap. 39), gleichzeitig das Weibliche, d. i. das Empfangende, Ausgestaltende, nach außen Setzende.

Von Lao-tsī soll dieser Geist Tao's als dritte Potenz in dem ewigen Urwesen gedacht sein, welche von den beiden Ersten ewig lebendig ausfließt, wobei „in ihm zugleich hineingelegt wird, was die occidentalische theosophische Speculation als die göttliche Weisheit (hebr. *chokmā*), die göttliche *Σοφία*, die Idea der Platoniker, die göttliche Imagination oder Magia Jakob Böhmes etc. substanziiert hat“⁶⁰).

Für uns ist das *ku* (dem chinesischen Zeichen nach das durch einen Mund ausströmende Wasser, daher dann Thal), an sich leer, aber von unsterblich ausfließendem Geiste (*š'in*) belebt, ein Symbol, wie dies auch chinesische Erklärer zugeben⁶¹), des ebenso tiefen und leeren Tao, aus dem als der Quelle, trotz seiner Leere, alles in der Welt entsteht⁶²). Tiefes Weibliches wird er genannt, weil „wie das Weibchen des Vogels, ohne zu singen oder laut zu werden, ruhig und zurückgezogen im Neste sitzt und ebenso lautlos seine Jungen ausbrütet, ernährt, wärmt und schützt“⁶³), auch er alle Wesen nicht nur in seinem Schoße trägt, sondern selbe auch, sie aus sich speisend, erhält und so mit vollem Rechte den Namen *ssī-mu* d. h. nährende Mutter verdient, den ihm Lao-tsī Kap. 20 ebenso beilegt, wie er von ihm Kap. 25, 2 sagt, daß er für der Welt (*thien-hia*, d. h. alles unter dem Himmel) Mutter (*mù*) gehalten werden kann.

Wie dies geschieht, lesen wir Kap. 21.

21, 1: Der leeren (*klung*, andere: großen) Tugend (*tek*) Erscheinung (Bethätigung, *yung*) resultiert nur aus (*tshung*) Tao⁶⁴). Tao's Erzeugen (wörtlich: Machen) der Dinge ist wie unbestimmbar, wie unerklärlich!⁶⁵) Wie unerklärlich, wie unbestimmbar ist es!

In seiner Mitte giebt's Gebilde (*siang*, also Urbilder), wie verschwommen, wie unerklärlich!

In seiner Mitte giebt's Wesen (*wut*, als Substanz für die Urbilder), wie tief (*yao*, chines. Zeichen zusammengesetzt aus Grotte, darunter das Zeichen für schwache Kraft, d. h. *jung*), wie dunkel (*ming*, das Bild den am 16. Tage sich zu verfinstern beginnenden Mond darstellend)!

In seiner Mitte giebt's Essenzen (oder eine Essenz, *tsing*, ursprünglich [dem Zeichen nach] gereinigter Reis, dann allgemein das Auserlesene, Reinste und Feinste in den Wesen, d. h. die die Einheit von Urbild und Substanz herstellende geistige Potenz); seine Essenzen sind höchst echt (*cin*, bei den späteren Taoisten = Gottheit)⁶⁶).

In seiner Mitte giebt's Treue (sin), d. h. die in ihm vorgebildeten Wesen können mit Sicherheit erwarten, daß sie in's Dasein gerufen werden⁶⁷).

Da von alters her bis jetzt sein Name nicht vergeht (put-kiü⁶⁸), mustert er (yuet s. S. 35) aller Anfang⁶⁹).

21, 2: Wodurch weiß ich denn (wissen wir), daß es sich mit dem Anfang aller so verhält? Durch diesen (Tao)!⁷⁰

Wie nun alle Wesen in's Dasein gebracht werden, erfahren wir aus Kap. 2, 5: Die 10000 Dinge (Wesen) entstehen⁷¹), ohne zurückgewiesen zu werden.

2, 6: Sie werden geboren, ohne innegehabt zu werden (ohne in Tao einen Inhaber zu bekommen), sie werden gemacht⁷²), ohne (für Tao) Gegenstand des Sichdaraufstützens zu sein. Ist das Verdienst vollendet, so weilt er nicht dabei⁷³).

2, 7: Eben nur, weil er nicht dabei verweilt, darum entgeht es ihm nicht (fut-kiü⁷⁴).

In den meisten Übersetzungen und Erklärungen werden diese Worte auf den Wandel des unmittelbar vorher genannten Heiligen (2, 4) bezogen. Da der Heilige jedoch in seinem Thun nur Tao befolgt, mit dem er eins ist, ändert auch diese Auffassung nicht viel am Sachverhalte. —

Aber nicht nur ins Dasein werden alle Wesen durch Tao gebracht, sie werden von ihm auch ernährt, erhalten, aufgezogen, ausgebildet, vollendet und beschirmt, wie dies Kap. 51 ausgeführt wird, wobei ganz besonders auch die schon Kap. 2 erwähnten Momente des Nichtinnehabens sowie des Sichnichtdaraufstützens als tiefe Tugend bezeichnet werden:

Kap. 51, 1: Tao erzeugt sie (d. h. alle Dinge), die (Tao innewohnende) Tugend (tek d. h. Energie, Strauß geradezu: Macht, Legge: operation) erhält sie (chu, chines. Zeichen aus schwarz und Feld zusammengesetzt, also schwarzes = fruchtbares Feld, daher als Vb. füttern, ernähren u. s. w.), die Materie (wut) giebt ihnen Gestalt (hing-çi), die Kraft (ši, dem chines. Zeichen nach aus Arm und einen Erdklumpen fassen, also geschickte Kraftanwendung) vollendet sie (ching-çi⁷⁵).

Daher von den 10000 Wesen keines Tao nicht verehrt (d. h. alle verehren Tao) und (seine) Tugend nicht hochachtet.

51, 2: Von Tao's Verehrung und (seiner) Tugend Hochachtung gilt: Niemand (de Harlez: nul être supérieur) befiehlt sie, und doch bestehen sie ewig von selbst (tsi-žan).

Denn Tao erzeugt sie, erhält sie ⁷⁶⁾, zieht sie groß (čhang-čì), fördert sie (yuk-čì, chines. Zeichen aus Fleisch und arbeitendes Kind zusammengesetzt) ⁷⁷⁾, vollendet sie (čhing-čì), reift sie (šuk, chines. Zeichen allerhand Speisen auf Feuer darstellend), ernährt sie (yang-čì, chines. Zeichen aus Schaf und essen), beschirmt sie (fu-čì).

51, 3: Erzeugen und nicht haben (d. h. erzeugt sie nicht sein nennen) ⁷⁸⁾, machen und sich nicht darauf stützen ⁷⁹⁾, groß ziehen und nicht beherrschen (tsai) ⁸⁰⁾ — dies heißt tiefe Tugend (hiuen-tek).

(Wie der heilige Mensch hierin Tao nachahmt, darüber s. Kap. 77 und Kap. 10.)

Dieser welterzeugende und welterhaltende Charakter Tao's einerseits, seine absolute Uneigennützigkeit und Selbstlosigkeit dabei andererseits, bewirken die Größe Tao's und machen ihn gleichzeitig zum Vorbild für andere.

Kap. 34 lesen wir darüber:

34, 1: Wie flutet ⁸¹⁾ (fan, chines. Zeichen aus Wasser und Verbindung zusammengesetzt) der große Tao (ta-tao) überall! Er kann links und rechts sein. Die 10000 Wesen (Dinge) blicken vertrauensvoll zu ihm empor (šì), um erzeugt zu werden (= ins Leben zu treten) ⁸²⁾ und werden nicht abgewiesen (tsz) ⁸³⁾.

34, 2: Ist das Verdienst (verdienstvolle Werk, kung) vollendet ⁸⁴⁾, so nennt er (sie) nicht Besitz ⁸⁵⁾ (yeu, wörtlich gehabt = sein). Er liebt und ernährt ⁸⁶⁾ die 10000 Dinge und macht nicht den Herrn (čü). Beständig ohne Verlangen (wu-yuk) ⁸⁷⁾, kann er unter den Kleinen genannt werden ⁸⁸⁾. Daß er, indem die 10000 Wesen zu ihm (als ihrem Ursprung) zurückkehren (kuei), nicht den (ihren) Herrn macht, kann er unter den Großen genannt werden. ⁸⁹⁾

Groß als das absolut Große ist Láo-tsi's Bezeichnung für Tao auch Kap. 25:

25, 2: Ich kenne seinen Namen (ming) ⁹⁰⁾ nicht: ihm mit einem Schriftzeichen zu bezeichnen (tsi, der chines. Charakter für ein Schriftzeichen) sage ich Tao ⁹¹⁾.

25, 3: Muß ⁹²⁾ ich ihm einen Namen geben, sage ich groß (ta, de Harlez: grandeur). „Groß heißt (yuet) hinausgehend (-i), hinausgehend heißt sich entfernend (oder entfernt, yuen), sich entfernend heißt zurückkehrend (fan)“ ⁹³⁾, mit einem Worte wohl allgegenwärtig (Legge I, 69) ⁹⁴⁾.

25, 4: Daher ⁹⁵⁾ ist Tao groß, der Himmel ist groß, die Erde ist groß, der König (wang) ist auch groß.

Innerhalb der Reichsgrenzen (yuk-čung, im Reiche, für den Chinesen = in der Welt) giebt es vier Große, wobei der König deren einer bleibt.

25, 5: Der Mensch (mit Rücksicht auf das Vorhergehende wohl: der König) macht die Erde zur Norm (fat), die Erde macht den Himmel zur Norm, der Himmel macht Tao zur Norm, Tao macht das Von-selbst-so-sein (tsi-žan) zur Norm ⁹⁶⁾.

Norm von allem, ist Tao nach Kap. 62 das Geschätzteste unter dem Himmel.

62, 1: Der wahre Tao (Tao-č'e) ist der 10000 Wesen südwestlicher Winkel ⁹⁷⁾ (ngao, der sich im alchinesischen Hause der höchsten Achtung erfreute), des guten Menschen Kleinod, des unguen Menschen Schutzort ⁹⁸⁾ (pao, dem Zeichen nach Mann u. fruchttragender Baum, daher bewachen), heißt es hier als Citat.

Nach derselben Stelle 62, 4 heißt es daher auch von einem Herrscher: „Mag er auch haben, die da Nephrittafelu (pi) mit beiden Händen vorhalten (kung)“, wie dies hohe Würdenträger thaten, wenn sie mit dem Kaiser redeten, „und vier Pferdè vordringen (sien-ssi) ⁹⁹⁾, so ist es nicht wie (ruhig) sitzend ¹⁰⁰⁾ in diesen Tao vordringen“, da Tao allein die wahre Würde auch des Kaisers ausmacht.

In dieser Hinsicht nimmt Lao-tsi an, daß dieser Tao schon im Altertume hochgehalten wurde, unter gleichzeitiger Angabe der Gründe:

Kap. 62, 5: „Warum schätzte man im Altertume diesen Tao hoch?“ fragt Lao-tsi und giebt selbst gleich die Antwort: „Heißt es nicht (put-yuet) ¹⁰¹⁾: Durch Suchen wird er erreicht und die Schuldigen (yeu-tsui) werden durch ihn errettet (mien, entkommen). Daher ist er das Geschätzteste unter dem Himmel“.

Strauß sucht in diesen, wie er sagt, für Lao-tsi's Theologie überaus bedeutungsvollen Worten „die Erkenntnis der jederzeit möglichen Wiedervereinigung mit Gott und der Gewißheit, daß Er dem anhaltenden (Lesart žit = täglichen) Suchen sich nicht versagt und daß er die Sünde oder Schuld vergiebt“.

Diese Erkenntnis berührt sich nach ihm mit dem Höchsten und Tiefsten reiner Religion und man wird dadurch an Schriftstellen erinnert, wie: „So ihr mich von ganzem Herzen suchet, will ich mich finden lassen“ — „Wo ist ein solcher Gott wie Du,

der die Sünde vergiebt.* Strauß bemerkt allerdings gleich, daß dergleichen von dem Nachgeschlechte Lao-tsi's am wenigsten verstanden wurde¹⁰²).

Ganz anders urteilen chinesische Commentatoren. Nach ihnen sind die Worte so zu verstehen, daß ohne Tao selbst Herrscher (sie führen ausdrücklich die grausamen Herrscher Kiet und Ceu an) und höchste Würdenträger (sam-kung) einem schimpflichen Tode nicht entgehen, während andererseits diejenigen, die Tao befolgen, ungestraft bleiben, wie z. B. der rechtschaffene J-tshi für seine dem Kaiser Wu-wang gemachten Vorstellungen, oder der weise Tshao-hieu für seine stolze Behandlung desselben Herrschers. Auf diese Weise werden alle Verbrechen sofort getilgt, wenn der Mensch einmal daran denkt, zu seiner angeborenen Reinheit zurückzukehren¹⁰³).

Wir irren kaum, wenn wir in diesen Worten denselben Sinn suchen wie Kap. 62. 1. daß nämlich Tao, dem Guten wie dem Bösen gleich unentbehrlich, des ersten Güte ebenso bedingt und erhält, wie er dem zweiten Rettung bringt, indem er ihn bessert.

Daß durch Tao die Gebrechen und Unzukömmlichkeiten der menschlichen Zustände beseitigt werden können, beweisen die Kap. 22. 1 von Lao-tsi citierten Worte eines alten Spruches:

1. (Ist man) vertieft (= defekt, chū, das chines. Zeichen die Höhlung einer Schlüssel darstellend), so wird¹⁰⁴) man dann ausgeglichen (tshiuen, wörtlich ganz):

2. (Ist man) schief (krumm, wang, das chines. Zeichen vom Baume entlehnt), so wird man dann gerade:

3. (Ist man) hohl (ngua, das chines. Zeichen ursprünglich die durch Abdruck des Fußes eines Ochsen im Boden entstandene Vertiefung, in welcher das Wasser sich ansammelt, darstellend, dann Pfütze), so wird man dann voll¹⁰⁵):

4. (Ist man) zerfetzt (pi), so wird man dann neu (sin):

5. (Hat man) wenig (šao), so giebt's Erreichen (tek):

6. (Hat man) viel, so giebt's Verfehlen (huok).

22. 2: „Daher der heilige Mensch Eines umfassend der Welt (thien-hia, des Reiches) Vorbild wird.“

Dieses Eins, das unum necessarium, ist eben Tao als die Ursache aller Heilung und Vollendung. Ihn in sich aufnehmend, wird der Weise durch sein bloßes Sein und Erscheinen Vorbild für die Welt, ohne daß er es nötig hat, auch zu lehren und zu wirken. Denn nach Kap. 23. 2 heißt es: (Daher), wer

gemäß Tao den Geschäften nachgeht ¹⁰⁶), eins (thung) mit Tao wird. (ebenso wie) der Tugendhafte (tek-če) eins mit der Tugend und der Fehlerhafte eins mit dem Fehler (šit) wird.

23, 3: „Wer (aber) eins mit Tao wird. den nimmt auch Tao mit Freuden auf ¹⁰⁷) (wörtlich: auch Tao freut sich, ihn zu bekommen), (ebenso wie denjenigen), der eins mit der Tugend ist, auch die Tugend mit Freuden aufnimmt, (wörtlich ebenso wie oben) und denjenigen, der eins mit dem Fehler ist, auch der Fehler mit Freuden aufnimmt. (Denn nur), wenn die Treue (auch: das Vertrauen, sin) nicht hinreichend ist, giebt's Untreue (put-sin) ¹⁰⁸).

Erstreckt sich der wohlthuende Einfluß Tao's selbst auf Sünder, welche durch ihn den Sünden entrissen den Weg der Tugend betreten, so gestaltet er sich um so wohlthätiger auf die Guten. Individuen wie Gemeinschaften, von der kleinsten (Familie) bis zu der größten (Staat, oder gar die ganze Welt). In dieser Hinsicht wird Kap. 54 die Begründung Tao's in den Herzen für die einzig sichere Grundlage alles Bestandes erklärt:

54, 1: Einer, der es versteht. (sich) festzusetzen. wird nicht entwurzelt, einer, der es versteht. zu fassen, verliert nicht.

54, 2: Der Söhne und der Enkel Gaben und Opfer hören nicht auf.

Darauf heißt es nun:

Pflegt er ihn (Tao) in (seiner) Person. so wird seine Tugend echt (čin).

Pflegt er ihn in der Familie. so wird deren Tugend überreichlich (i ũ).

Pflegt er ihn im Dorfe (hiang), so wird dessen Tugend ausgedehnt (čhang, de Harlez: élevée).

Pflegt er ihn im Lande (kuok, Staat), so wird dessen Tugend überschwenglich (fang, chines. Zeichen ein voll überströmendes Gefäß darstellend).

Pflegt er ihn im Reiche (thien-hia, unter dem Himmel, in der Welt), so wird dessen Tugend universal (phu, das chines. Zeichen, aus gleich und Licht zusammengesetzt, stellt das überall gleichmäßig sich verteilende Tageslicht dar) ¹⁰⁹): alles der Einfluß des zwar lautlos und unmerkbar, doch unwiderstehlich wirkenden Tao.

54, 3 fährt Lao-tsi fort: Daher beurteilt (kuan) man nach der Person ¹¹⁰) die Person, beurteilt nach der Familie die Familie,

beurteilt nach dem Dorfe das Dorf, beurteilt nach dem Lande (Staate) das Land (den Staat), nach dem Reiche (thien-hia) das Reich.

Wodurch weiß ich denn, daß es sich mit dem Reiche so verhält? Durch ihn, d. h. Tao, dessen Vorhanden- oder Nichtvorhandensein eben den Unterschied ausmacht.

Den Gegensatz zu Tao's durchgreifender Wirkung bildet die Art und Weise, wie diese Wirkung unscheinbar sich vollzieht. Der Widerspruch zwischen dem inneren Wesen Tao's und seiner äußeren Erscheinung einerseits und der weltlichen Auffassung und Beurteilung Tao's, für welche erfahrungsgemäß eben die äußere Erscheinung maßgebend zu sein pflegt, andererseits ist total. Nach Kap. 24 schließen Stolz, Selbstgefälligkeit, Ruhmredigkeit und Selbstüberhebung den wahren Tao ans¹¹¹). Dieser ist im Gegenteil stumpf und einfach, glanzlos und staubähnlich, wie die Kap. 4 citierten Verse besagen:

Kap. 4, 2: Er bricht seine Spitze (= ist demütig)¹¹²).

entwirrt seine Wirren (= ist einfach)¹¹³).

macht harmonisch (huo = paßt an, mäßigt) seinen Glanz (kuang)¹¹⁴).

macht gleich (thung) sich seinem Staube¹¹⁵).

Wie es hier heißt, daß Tao dem Staube, also dem Kleinsten, Geringsten und Flüchtigsten sich gleich macht, wird Kap. 8, 1 der höchst Gute als „Tao nahe“ bezeichnet, weil er gleich Wasser die Tiefen aufsucht d. h. demütig ist, woraus sich der indirekte Vergleich Tao's mit Wasser ergibt: beide geben sich uneigennützig allen hin und sind dabei ein Bild tiefster Demut.

In ähnlicher Weise wie hier Selbsterniedrigung und Demut, werden anderswo Zurückhaltung, Schwäche, Verborgtheit und Namenlosigkeit als Tao's charakteristische Merkmale angeführt.

Kap. 40, 1 heißt es ausdrücklich: Umkehr (fan-êe als Gegensatz zu Vordringen)¹¹⁶) ist Tao's Bewegung, Schwäche (žok) ist Tao's Bethätigung (yung, Anwendung). Denn wie es Kap. 30, 3 heißt: „Ist ein Ding (= etwas, chines. Commentatoren: ein Baum) erstarkt (khiang oder Var. čuang, ausgewachsen, in voller Blüte), so altert es dann (lao)¹¹⁷): dies heißt (jedoch) Nicht-Tao (pnt-Tao). Nicht-Tao ist aber bald zu Ende. (Dasselbe auch Kap. 55, 2, mit der Variante tsiang-lao: fängt es zu altern an). Vgl. auch Kap. 36, 1: Fängt etwas schwach (žok) zu werden an, so muß es sicher (vorher) stark geworden sein.

Kap. 41, 3 sagt Lao-tsī: Tao ist verborgen (yin, zurück-

gezogen, auch unbedeutend) und ohne Namen (wu-ming, ohne Ruf) ¹¹⁸). Eben nur so ist Tao gut (= versteht er) zu verleihen (tai) und auch zu vollenden (čhing).

Tao's Erscheinung ist überhaupt derart, daß sie Menschen mit gewöhnlicher weltlicher Bildung geradezu lächerlich erscheint, wie es Kap. 41, 1 heißt:

Hören ¹¹⁹) Hochgebildete (šang-ssī, d. h. rechte, aufgeschlossene Geister, gotterleuchtete Menschen, Strauß 190) von Tao ¹²⁰), so betreiben sie ihn ¹²¹) rührig (eifrig, khing-rī-hing'-čī).

Hören Mittelgebildete (čung-ssī, d. h. Leute, die zwischen Geistes- und Sinnenleben schwanken) von Tao, so wird er ¹²²) bald aufrechterhalten (tsün), bald geht er verloren (wang).

Hören Niedriggebildete (hia-ssī, d. h. Menschen mit weltlicher Bildung, deren Sinn nur auf Materielles gerichtet ist) von Tao, so verlachen sie ihn (siao-čī) höchlich.“

Lao-tsi findet das so begreiflich, daß er gleich dazu bemerkt:

„Würde er nicht verlacht, so verdiente (wörtlich tsuk, genügte) er nicht für Tao gehalten zu werden“ ¹²³).

Die für sinnliche Reize und vorübergehenden Genuß — Lao-tsi erwähnt ausdrücklich Musik und Reiskuchen — empfängliche Welt findet nämlich den auf die menschlichen Sinne keinerlei Reiz ausübenden Tao selbstverständlich geschmacklos und ist daher für ihn unempfindlich, wie es Kap. 35, 2 heißt: Bei Musik (yok) und Reiskuchen (rī = gutem Bissen) bleibt der vorübergehende Fremde stehen ¹²⁴). Tao's Hervorkommen aus dem Munde (čhut-keu, Var. aus der Rede, yen) --- wie fad (tan. chinesis. Zeichen aus Wasser und Hitze --- also heißes Wasser) ist er in seiner Geschmacklosigkeit (wu-wei)! Betrachtet man ihn (šī), so genügt er dem Sehen nicht (put-tsuk-kien, bietet nichts sehenswertes), lauscht man ihm zu (thing-čī), so genügt er dem Hören (Gehör) nicht (put-tsuk-wen, bietet nichts hörens Wertes). Macht man jedoch Gebrauch von ihm (yung-čī), so kann er zu keinem Ende gebracht werden (put-kho-ki), d. h. man wird nie damit fertig, man hat immer zu thun, er ist unerschöpflich ¹²⁵).

Wie Tao selbst erscheint der Welt nach den in der Fortsetzung der oben mitgeteilten Stelle Kap. 41, 2 citierten Versen, die Lao-tsi mit den Worten einführt:

„Feststehende (wohlbegründete, kien) Worte sind es daher, die man hat“, auch:

Klare Einsicht (ming) in Tao wie Verfinsternung (mei) ¹²⁶),

Vordringen (sin = Fortschritt) in Tao wie Zurückschreiten (thui = Rückschritt) ¹²⁷).

Geradheit (*i*, chines. Zeichen groß und Bogen) in Tao wie Verkehrtheit (*lei*, ursprünglich dem Zeichen nach Knoten im Seidenfaden, daher defekt) ¹²⁸).

Je weiter nämlich der Mensch in Tao vordringt, desto weniger kümmert er sich um die Welt, welche ihn, da sie selbst nur dem äußeren Scheine folgt, auch desto abfälliger beurteilt. Denn während von dem weltlichen Studium die Worte des Kap. 48, 1 gelten: „Macht man das Studium (wei-hiok, betreibt man das Lernen), so nimmt man täglich zu (žit-yi, chines. Zeichen aus Wasser und darunter Gefäß, also ursprünglich Zugießen)“, gilt von der Beschäftigung mit Tao das gerade Gegenteil, wie die Fortsetzung der Stelle besagt: „Macht (wei, betreibt) man Tao, nimmt man täglich ab (žit-sün, chines. Zeichen aus Hand und das jetzige Zeichen für Mund, ursprünglich wohl Perle, darunter Muschel, also die Perle aus der Muschel nehmen)“ ¹²⁹). Man nimmt immer mehr ab (sün-či-yeu-sün), um (schließlich) am Nicht-thun (wu-wei) ¹³⁰) anzulangen. Indem man (im weltlichen Sinne) nichts thut, giebt es nichts, was man nicht thäte. ¹³¹). Auch nach Kap. 63, 1 ist des Taohaften Thun Nichtthun, sein Geschäft Geschäftslosigkeit, sein Geschmack Geschmacklosigkeit; groß ist ihm klein, viel ist ihm wenig u. s. w. Er ist eben tao-ähnlich, denn auch von Tao heißt es Kap. 37, 1: „Tao ist ewig ohne Thun (wu-wei) ¹³²), dabei giebt es nichts, was er nicht thäte.“ Eine Erklärung dazu bieten die Worte des Kap. 47, 1: „Man geht nicht zur Thür hinaus und kennt des Himmels Unteres (thien-hia, alles unter dem Himmel, das ganze Reich, die ganze Welt), man schaut nicht zum Fenster hinaus und sieht des Himmels Weg ¹³³) (thien-tao): je mehr sich einer in seinem Hinausgehen entfernt ¹³⁴), desto geringer ist sein Wissen.“ Lao-tsī selbst stellt sich wiederholt die Frage: „woher weiß ich dies oder jenes“, die er sofort auch selbst beantwortet, indem er auf Tao hinweist: Durch diesen! (s. z. B. S. 50 u. a.)

Umgekehrt wird Kap. 65, 1 dem taobesitzenden Herrscher abgerathen, das Volk (weltlich) aufzuklären, da es dann schwer zu beherrschen ist (s. Wissen und Regierung). „So verführen die Alten.“

Aber nicht nur ohne Thun, Tao ist auch beständig ohne Verlangen, ohne Wünsche (wu-yuk), wie die schon citierte

Stelle 34. 2 besagt. Tao's Begehrenslosigkeit ist es nach derselben Stelle, die Tao in den Augen der Welt als klein erscheinen läßt. Sie ist von Tao untrennbar, eine Folge von Tao's Urwüchsigkeit, und mit ihr die Hauptbedingung der Tao eigenen Ruhe. Sie ist auch derart Lao-tsi's Ideal, daß er Kap. 37, 1 alle Wesen (wan-wut) „durch der Namenlosigkeit Urwüchsigkeit“ (wu-ming-ëi-phuk), d. h. durch ihre Rückkehr zur ursprünglichen Einfachheit“ im Zaume halten will, wenn sie verlangen sollten, sich zu rühren (yuk-tso). Kap. 37, 2 werden dazu die Verse citiert:

Ist der Namenlosigkeit Roheit (Urwüchsigkeit) da, so wird man auch ohne Begehren (put-yuk) sein¹³⁵).

Ruht man durch Begehrenslosigkeit, so wird des Himmels Unteres (thien-hia = alles unter dem Himmel, die ganze Welt) von selbst richtig sein (ëing, Var. ting, befriedigt).

Auf diese Weise vereinigt Tao in sich die Begriffe des Kleinen und des Großen, in seinem alles umfassenden und durchdringenden Wirken in der Welt und in Menschen, den Bächen und Flüssen ähnlich, die ursprünglich klein, allmählich zu Strömen und Meeren werden. Kap. 32, 1 heißt es in dieser Hinsicht von Tao: Tao als ewig (čang, beständig, unabänderlich) ist ohne Namen (wu-ming). Wiewohl er in (seiner) Urwüchsigkeit (phuk) klein ist, wagt (put-kam, Var. put-neng, ist nicht imstande) des Himmels Unteres (thien-hia, = die Welt, das Reich, alles unter dem Himmel) nicht, ihm den Minister (čhin) zu machen (= ihm zu dienen)¹³⁶).

Tao's ebenso unmerkbar als unwiderstehliche Macht schildert die Fortsetzung unserer Stelle (s. unter Regierung). Einem Herrscher, der es verstehen würde, sich und seine Regierung in der Einheit mit Tao zu erhalten, würde sich nicht nur alles in der Welt von selbst fügen, sondern es würden selbst die Weltmächte Himmel und Erde in gegenseitiger Harmonie ihren Segen über die Lande ergießen und auch die Menschen freiwillig einander als gleich ansehen (kiün, chines. Zeichen aus Erde und eben).

Der Chinese und auch Confucius machte die Ordnung im Reiche und weiter im Weltall von dem sittlichen Verhalten des Kaisers abhängig, welcher nach dem Volksglauben, wie auch das chines. Zeichen wang beweist, die verbindende Einheit zwischen Himmel, Erde und Mensch als den drei Grundpotenzen darstellt. Lao-tsi führt sie auf die Einheit mit Tao, hauptsächlich was die ursprüngliche Einfachheit anlangt, zurück.

2. Tek.

Tek, Repräsentant der Laotsischen Moral, bildet neben Tao den zweiten Grundbegriff der Lehre Lao-tsi's. Dem jetzigen chinesischen Zeichen nach ist das Wort aus gehen und aufrichtiges Herz zusammengesetzt, bedeutet also ursprünglich Gang mit aufrichtigem Herzen; im Sprachgebrauch entspricht es dann in der Regel unserem „Tugend“. Chinesische Wörterbücher bringen das Wort in Verbindung mit dem chinesischen Verbum tek mit der Bedeutung erreichen, als Hilfsverb können, mit dem es jedenfalls etymologisch ursprünglich identisch ist, so daß das jetzige Schriftzeichen auf eine später erfolgte Trennung der beiden Begriffe des physischen und moralischen Könnens zurückzuführen wäre. Auch für unser tek als Tugend ergibt sich so als ursprüngliche Bedeutung wahrscheinlich das Können, Vermögen und zwar ganz indifferent (power, whether good or bad)¹³⁷, während mit der Zeit die Bedeutung der moralischen Vollkommenheit die Oberhand gewinnt.

Lao-tsi gebraucht Tek wohl auch im gewöhnlichen Sinne des Wortes als Tugend (Kap. 38). So spricht er z. B. von der Tugend des Nichtstreitens (Kap. 68). Auch erkennt er die menschlichen Tugenden, wie Güte, Treue, Aufrichtigkeit als Tugenden an, wiewohl er auch hier seinen höheren Standpunkt wahrt. Kap. 49 sagt Lao-tsi von sich selbst (vgl. S. 14):

Gute — ich behandle sie gut.

Nichtgute -- ich behandle sie auch gut:

Das ist (heißt) wohl: Güte zur Tugend machen.

Getreue — ich behandle sie getreu,

Nichtgetreue — ich behandle sie auch getreu:

Das ist wohl: Treue zur Tugend machen.

Vergl. auch Kap. 63: Man vergelte Verdruß mit Tugend. Für gewöhnlich fällt er es jedoch in höherem, spezifisch Lao-tsi'schen Sinne auf. Dieser seiner Tugend gegenüber, deren gewöhnliche Attribute hoch und tief, einmal (Kap. 21) leer sind, erscheint die menschliche Tugend als etwas rein äußerliches, niedriges, welches letzte Wort auch ihr stetes Epitheton bildet. Lao-tsi's Tugend ist von Tao untrennbar, seine Folge, wie es ausdrücklich heißt (Kap. 21), während die menschliche Tugend im Gegenteil nach Kap. 38 sich erst dort einstellt, wo Tao nicht mehr vorhanden ist: „Hat man Tao verloren, so ist man dann tugendhaft.“

Confucius versteht unter der Tugend eines Herrschers den Inbegriff alles dessen, was nach chinesischen Begriffen einen guten Herrscher ausmacht¹³⁸). Ähnlich versteht auch Lao-tsi unter seiner Tugend das vollkommen uneigennützig und selbstlose Vorgehen Tao's bei dessen liebevoller Fürsorge, die er allen Wesen zuwendet, indem er sie nicht nur erzeugt, sondern auch erhält, ernährt, ausbildet, vollendet und beschirmt, ohne sie deswegen als sein Eigentum anzusehen, sich auf sein Verdienst um sie etwas einzubilden oder sie gar beherrschen zu wollen. Kap. 51 wird dies alles ausdrücklich als tiefe Tugend bezeichnet: Das heißt tiefe Tugend. Tao erzeugt sie, tek erhält sie; die Materie gestaltet sie, die Kraft vollendet sie. Tao ist dafür Gegenstand der spontanen Verehrung aller Wesen, tek Gegenstand ihrer Hochachtung¹³⁹).

Kap. 21, 1 heißt es ausdrücklich: „Der leeren Tugend Erscheinung resultiert nur aus Tao (ist nur eine Folge Tao's).“

Wie Tao selbst ist auch seine Tugend äußerlich anspruchslos und unscheinbar und weiß sich selbst gar nicht als Tugend im weltlichen Sinne des Wortes. Daher es von ihr im Vergleiche zu der niederen, weltlichen Tugend, die sich ihrer als Tugend bewußt ist und sich als Tugend will, heißt:

Kap. 38, 1: Hohe Tugend ist (erscheint) nicht (als) Tugend (im gewöhnlichen Sinne des Wortes), ebendeswegen ist sie Tugend¹⁴⁰); niedere Tugend verfehlt nie als Tugend zu erscheinen, ebendeswegen ist sie keine Tugend¹⁴¹).

Hohe Tugend thut nicht und hat nicht, warum zu thun, d. h. ihr Wirken ist spontan, unberechnet und unbeabsichtigt; niedere Tugend thut es und hat warum zu thun¹⁴²).

Was hier negativ ausgedrückt ist, finden wir in einem Citat positiv ausgesprochen:

Kap. 41, 2: Hohe Tugend ist (erscheint) wie ein Thal (= niedrig, d. h. bescheiden, demütig),

große Weiße (Reinheit, Lauterkeit) ist wie Makel (schimpflich, schmachvoll):

weite Tugend ist wie unzulänglich (put-tsuk),

feste Tugend ist wie schlaff (theu)¹⁴³).*)

*) Die Fortsetzung von 41,2 lautet:

Reelle Sittlichkeit (cik-cing) ist wie Verderbnis (iü):

großes Viereck (ta-fang) — ohne Winkel (wu-iü).

großes Gefäß (ta-khi) — von später (wan) Vollendung (ching, unvollendet).

große Stimme (ta-yim) — von wenig Klang (hi-sing),

große Gestalt (ta-siang) — ohne Form (wu-hing).

Es ist eben der Kap. 65, 3 erwähnte Widerspruch der Tugend mit den Wesen.

Nach Kap. 28, 1 erscheint die Tugend des im Lao-tsi'schen Sinne des Wortes Tugendhaften eben gipfellos, ursprünglich roh und der Tugendhafte selbst als zur ersten Kindheit zurückgekehrt, wie es hier als Citat heißt:

... Ist man des Reiches (oder der Welt) Flußthal (khi) ¹⁴⁴), so zieht sich die beständige (Var.: ewige) Tugend nicht zurück... und man kehrt wieder zur ersten Kindheit (ying-ri) ¹⁴⁵) zurück.

28, 2: ... Ist man des Reiches (der Welt) Vorbild (šiki), so irt die beständige Tugend nicht (thik, chin. Zeichen aus Herz, daneben Wurfspieß), und man kehrt wieder zur Gipfellosigkeit (wu-kit) zurück ¹⁴⁶).

28, 3: ... Ist man des Reiches Thal (kuk), so ist dann die beständige Tugend hinreichend (tsuk), und man kehrt wieder zur Urwüchsigkeit (phuk, ursprünglichen Roheit) zurück ¹⁴⁷).

28, 4: (Im gewöhnlichen Leben gilt): Ist das Rohe (phuk) entfernt (san, abgefallen), so giebt's dann ein Gefäß (khi) ¹⁴⁸) oder so wird man brauchbar.

Nach Lao-tsi heißt es dagegen: Macht der heilige Mensch davon (d. h. von dem Rohen, der ursprünglichen Roheit, Urwüchsigkeit) Gebrauch (= wendet er sie an) ¹⁴⁹), so wird er der Beamten Ältester (kuan-čhang).

Erste Kindheit, Gipfellosigkeit, Urwüchsigkeit sind hier synonyme Begriffe für den ursprünglichen, in seiner absoluten Einfachheit dennoch vollkommenen Zustand der menschlichen Natur, den auch Confucius angenommen hat ¹⁵⁰) und den Lao-tsi als das Ziel bezeichnet, dem seine Theorie zustrebt. Der Zustand selbst wird des Näheren Kap. 55, 1 geschildert:

Enthaltend der Tugend Solidität (heu = dick, Fülle) ¹⁵¹), gleicht man dem roten (= neugeborenen) Kinde: Giftige Insekten stechen nicht, reißende Tiere packen nicht, Raubvögel erfassen mit den Klauen nicht.

Die Knochen sind schwach, die Sehnen sind schlaff, und doch hält es (das Kind) in der Hand fest.

Es weiß noch nichts von des Weibchens und des Männchens Vereinigung, und doch sind die (seine) Geschlechtsorgane (tsui) in Thätigkeit (tsok): es ist thatsächlich der Lebenssäfte (tsing, ursprüngl. gereinigter Reis, dann Essenz) höchste (Entfaltung, či) ¹⁵²).

Den ganzen Tag schreit es und (seiner) Kehle (yi = Stimme) ¹⁵³) ändert sich nicht (d. h. wird durch Schreien nicht heiser): es ist thatsächlich der Harmonie Höchstes.

Man sieht da klar, wie die tiefe Tugend mit den Wesen in Widerspruch ist (iü-wut-fan-i)¹⁵⁴), wie es Kap. 65, 3 heißt, wie sie dem äußerlich Ausgebildetsten fremd bleibt, wie sie dem einem neugeborenen Kinde Ähnlichen in ihrer ganzen Fülle eigen ist. In Verbindung damit lesen wir ausdrücklich (Kap. 55, 2 zu Ende): „Ist ein Wesen (auch ein Ding. wüt) erstarkt (čuang, ausgewachsen, mannbar geworden), so wird es alt; das nennt man Nicht-Tao und Nicht-Tao ist bald zu Ende“.

Daher heißt es auch Kap. 10, 1: . . . Wenn man bei Entfaltung (čuen) der Lebenskraft (khi) äußerste Nachgiebigkeit übt¹⁵⁵), kann man wie ein neugeborenes Kind sein.

10, 2: Wenn man, sich reinigend, tiefen Einblick (Einsicht) beseitigt (čhu-hiuen-lan¹⁵⁶), kann man ohne Mangelhaftigkeit (wu-tsz) sein . . .

10, 3: Wenn (höheres) Licht (ming) und Helle (pek. eine Folge Tao's und seiner Tugend) überall hin (ssī, d. h. vier, also nach den vier Seiten) durchdringen¹⁵⁷), kann man ohne (weltliches) Wissen (wu-či) sein.

Denn mit der Aufnahme Tao's pflanzt sich eben auch die Tao eigene und durch ihn dem Taohaften mitgeteilte Tugend fort, nach Kap. 23, 2 „wird der Tugendhafte eins mit der Tugend“ (tek-če tung iü tek) . . . Denjenigen aber, der mit der Tugend eins wird, nimmt auch die Tugend mit Freuden auf (Kap. 23, 3). Aus Kap. 10, 4 erfahren wir, wie diese Tugend in der Welt geübt wird. — Die schon bekannten Ausdrücke (vgl. S. 45 f.) beweisen deutlich, daß die Thätigkeit des Taohaften als analog der Thätigkeit Tao's anzusehen ist:

Er erzeugt sie, er ernährt sie.

Erzeugt, werden sie nicht gehabt (als Besitz angesehen),

Gemacht, werden sie nicht zum Gegenstande des Sich-daraufstützens.

(Gleichsam ihr) Ältester¹⁵⁸), ist er nicht Herr.

Das nennt man tiefe Tugend.

3. Schöpfung.

Der Begriff des Schöpfers ist Lao-tsi und dem Taoismus unbekannt. Nach Lao-tsi ist Tao nur Ursprung von allem, gleichzeitig auch der Schauplatz, auf welchem alles in der Welt vor sich geht. In der Trias des späteren Taoismus begegnen wir an erster Stelle dem Phan-ku, den der Volksglaube als den

ersten Menschen kennt, der Himmel und Erde erschloß. Taoistische Zeichnungen stellen ihm als einen zottigen, zwergartigen Herkules dar, der, einen ungeheuren Hammer und Meißel schwingend, die Felsen des Chaos sprengt. Legge erblickt darin mit Recht die rohe Vorstellung davon, daß die vorhandene sichtbare Welt, Himmel und Erde mit allem, was sie beherbergen, irgendwie aus dem ursprünglichen Chaos gebildet wurden¹⁵⁹). Ähnlich wird auch bei Lao-tsi Kap. 32,2 von dem zu schaffen anfangenden Tao der Ausdruck *ei* gebraucht, dessen chinesische Zusammensetzung aus kno-tiger Ast und Messer das Schaffen ursprünglich als Zuschneiden charakterisiert¹⁶⁰). Dagegen läßt der in Kap. 21,1 vorkommende Ausdruck *yuet* seiner Zusammensetzung nach Tao als ein Thor erscheinen, welches alle Wesen, so ins Leben gerufen werden, passieren¹⁶¹). Ebenso werden Kap. 1,5 beide Tao (der namenlose und der den Namen habende) alles Geheimnisvollen Pforte genannt. Der chinesischen Anschauungsweise entspricht an meisten der Ausdruck *šeng*, erzeugen, gebären, hervorbringen, ins Leben setzen (z. B. Kap. 42, 1 dreimal), dem entsprechend Tao anderswo geradezu als aller Wesen Mutter bezeichnet wird (Kap. 1, 2, Kap. 25, 2, Kap. 51), oder nährende Mutter (Kap. 20), während er Kap. 4, 1 ebenso aller Wesen Urvater (*tsung*) heißt. Kap. 6, 2 ist geradezu von dem tiefen Weiblichen die Rede, dessen Pforte des Himmels und der Erde Wurzel heißt.

Tao ist allerdings, selbst insofern er in der Natur als wirkend auftritt, körper- und wesenlos (s. namentlich Kap. 14). Als solcher wird er mit Vorliebe tief genannt, *hiuen* oder *yuen*, letzteres nach der chinesischen Zusammensetzung Wasser darstellend, welches zwischen zwei Ufern fließt. Ähnlich wird auch Kap. 6, 1 Tao als Thalgeist bezeichnet, *ku-šin*, also ein Geist, der, gleich dem durch einen Mund ausströmenden Wasser (das chines. Zeichen *ku* aus Mund u. Wasser zusammengesetzt) unsichtbar ausfließend, bleibend lebendig ist. Kap. 6, 3 wird diese Ausbreitung Tao's mit dem fortlaufenden Seidenfaden verglichen (*mien*).

Ein anderes Attribut *chung* (Kap. 4, 1) bezeichnet Tao durch seine Zusammensetzung aus Wasser und Mitte gleichsam als einen tiefen Brunnen oder bodenlosen Abgrund (nach den chinesischen Commentatoren), der den Begriff der Tiefe mit dem der Leere und auch der Ruhe verbindet. Das Kap. 4, 3 vorkommende Attribut Tao's als ruhig *tsan* ist geradezu von der ruhigen Wasseroberfläche entlehnt.

Nach Kap. 21 enthält dieser immaterielle, leere und ruhige, nur wie daseiend erscheinende, dabei dennoch überallhin sich erstreckende Tao nicht nur die Urbilder von allen Wesen und die für sie nötige Substanz, sondern auch die zur Vereinigung beider erforderliche geistige Potenz (Essenz) — alles für den menschlichen Verstand unfassbar. Zu allem gesellt sich die Tao inwohnende Treue (sin), auf welche die Wesen bauen können, daß sie ins Dasein gerufen werden. Nach Kap. 34, 1 blicken auch die Wesen zu dem gleich Wasser überall flutenden und rechts und links vorhandenen Tao vertrauensvoll empor, um erzeugt zu werden, und werden nicht abgewiesen. Dabei ist Tao nach Kap. 34, 2 nicht nur beständig ohne Verlangen, sondern nach Kap. 37, 1 auch ewig ohne Thun. —

Himmel und Erde haben nach Kap. 1, 2 ihren Anfang (ši) in dem namenlosen Tao, während der namenhabende Tao der 10000 (= aller) Wesen Mutter (mu) ist. Dagegen spricht Kap. 25, 1 von des Himmels und der Erde Entstehen (šeng, Geborenwerden), dem Tao vorhergehend. Soweit der Himmel selbst in der Natur wirkend auftritt, heißt es nach Kap. 10, 3 auch von ihm, daß seine Pforten (mien) sich öffnen und schließen. Die 10000 Wesen (= alle Wesen) anlangend wird, wie schon gesagt, der namenhabende Tao ihre Mutter genannt (ähnlich Kap. 25, 2), während er nach Kap. 4, 1 ihr Urvater zu sein scheint. Kap. 51, 1 heißt es von Tao geradezu, daß er sie erzeugt (šeng-č'i). Auch Kap. 34, 1 heißt es von den nach Kap. 21, 1 in Tao's Schoße ruhenden Urbildern der Wesen, daß sie sich verlassen (ši) von Tao erzeugt (= ins Sein gesetzt, dasselbe šeng) zu werden. Zu diesem Zwecke erhielten sie nach Kap. 39, 2 vor alters die Einheit (yit), ohne welche sie zu Grunde gehen müßten und unter welcher wohl am passendsten die Vereinigung der drei in Kap. 21 erwähnten, in Tao's Schoße ruhenden Prinzipien aller Wesen: Urbild, Substanz und Geist zu einem lebendigen Ganzen verstanden wird.

Was nun den Ausdruck šeng, erzeugen, ins Leben setzen, anlangt, finden wir seine Erklärung in Kap. 50, 1. Hier heißt es ausdrücklich: „Heraustreten“ (č'hut, das chinesische Schriftzeichen stellt treibende Pflanzen dar), nämlich aus Tao, ist Geborenwerden (šeng), Eintreten (žip = Rückkehr in Tao, vgl. Kap. 16, 1 u. 2) ist Sterben (ssī¹⁶²). Zu bemerken ist noch, daß nach Kap. 64, 3 die ins Leben gesetzten Wesen als tsī-žan, d. h. als von selbst

so seiend erscheinen, andererseits daß sie gegenüber dem ewig unabänderlichen Tao vergänglich und wandelbar sind (Kap. 29, 2: 76. 1 u. a.).

Faßt man alles zusammen, was sich aus den angeführten Ausdrücken und Aussprüchen Lao-tsi's für seine Schöpfungstheorie ergibt, so kommen wir zu dem Resultate, daß Evolution unter Tao's Leitung das Prinzip ist, welches Lao-tsi's Ontologie beherrscht. Die noch in Tao's Schoße erfolgende Entstehung jedes einzelnen Wesens durch Vereinigung der erwähnten vorgeschöpflichen Elemente (Kap. 21) ist ebenso eine der Entwicklungsphasen dieser Wesen, wie ihr Heraustreten zum Leben, ihre wechselvolle Existenz in dieser Welt und ihr schließliches Eintreten in den Tod.

Üuang-tsi bedient sich von Tao als Urheber dieser Entstehung der Wesen des Ausdruckes tsao-hoa, d. h. machend ändern, ein Ausdruck, der die Entwicklungsphasen selbst gleichzeitig als Änderungen erscheinen läßt. Nicht uninteressant ist dabei die Zusammensetzung des chinesischen Zeichens tsao aus gehen und anordnen, proklamieren (letzteres aus Mund und Zunge bestehend), nach welcher Tao (der hier als Schöpfer tsao-wut-é genannt wird, d. h. derjenige, der die Wesen macht, formt, schafft) gleichsam geht und den Wesen die Entstehung befiehlt¹⁶³). Bei Lao-tsi finden wir nichts dergartiges. Hier heißt es im Gegenteil, wie oben gesagt wurde, daß Tao wu-wei, ohne Thun ist und daß die Wesen von selbst so zu sein scheinen. Nach de Harlez¹⁶⁴) ist es das Verlangen, (indisch Kāma, griechisch Ἔρως), welches Tao bestimmt, die Wesen zu erzeugen. Demgegenüber kann nicht genug betont werden, daß nach Lao-tsi Tao ohne Verlangen ist!¹⁶⁵).

Yin und Yang.

War Kap. 21 von den vorgeschöpflichen Elementen der Wesen in Tao die Rede, so lesen wir Kap. 42, 1, gleichsam als Parallele dazu, von den geschaffenen Wesen die Worte: „Die 10000 Wesen (Dinge, wan-wut) tragen auf ihrem Rücken (fu, chines. Zeichen, jetzt Mensch und Muschel, stellt ursprünglich sicher einen Menschen dar, welcher etwas auf dem Rücken trägt) Yin, indeß sie Yang in den Armen halten (einschließen, pao, chines. Zeichen aus Hand und einwickeln). Den auf-

steigenden (chung)¹⁶⁶) Hauch halten sie (hält man, i-wei) für das die Harmonie erzeugende (huo, auch vermittelnde) Element¹⁶⁷).

Auch Lao-tsi erkennt nach diesem Ausspruche die drei Prinzipien an, welche nach chinesischer Anschauung die Grundlage alles natürlichen Seins sind, nämlich Yin, die abstrakte, inerte Masse, das weibliche Prinzip, als das Äußerliche an den Wesen, und Yang, das thätige, männliche Element, als das Innerliche; zu beiden tritt Khi, dem chinesischen Zeichen nach der aus (kochendem) Reis aufsteigende Dampf, als der allen Wesen innewohnende, physische Lebenshauch (anima) hinzu. Letzterer ist das Yin und Yang einigende Element, vermittelt dessen sie in Verbindung treten. Diese Gestaltung zur Einheit (hing-iü-yit) heißt eben nach Kia-iü (Familiengespräche, Kap. 26 zu Anfang) auch bei dem Menschen seine Natur, während seine Teilnahme an Tao (kung-iü-Tao) nach derselben Stelle für des Menschen Bestimmung (ming) erklärt wird. Indem er durch eine Änderung (Verwandlung) in Bezug auf Yin und Yang gestaltet zum Vorschein kommt, spricht man von seinem Leben (geboren werden, šeng). Diese natürliche Erzeugung der Wesen erfolgt nach Lao-tsi im Sein (Kap. 40), während nach Kap. 21 die Bilder aller Wesen schon vor ihrem Entstehen in Tao's Schoße, also noch im Nichtsein enthalten sind. Es ist daher nicht nötig, mit Strauß unter dem Sein die ursprüngliche Indifferenz des Yin und Yang zu verstehen, aus welcher sich vermöge der Differenzierung dann das khi entbindet¹⁶⁸).

Yit (Einheit).

Unter der Einheit (yit) haben wir das Einssein der aus den im vorhergehenden Kapitel aufgezählten Prinzipien zusammengesetzten Wesen und Dinge mit sich selber zu verstehen, dessen Resultat eben ihre in der Welt zu Tage tretende Einheit der Wesenheit ist. Auch sie ist unbedingt eine Wirkung Tao's in den Wesen, die erst durch sie ihre materielle Vollendung erreichen. Nach dieser Seite deckt sich der Begriff yit mit dem Begriffe kit, ursprünglich Dachfirst, dann übertragen der höchste Punkt, achèvement complet, wie de Harlez hier das yit nach Wang-pi und Te-tsing übersetzt, ohne daß es jedoch nötig ist, die Übersetzung l'Unité (Julien) für sinnlos zu erklären¹⁶⁹).

Keineswegs ist unter *yit* Tao selbst zu verstehen, wie z. B. einzelne chinesische Erklärer (Julien 146) und unter den modernen Übersetzern auch Legge das Wort auffaßen: the One = the Tao. Das Einssein mit Tao, wie es Lao-tsi Kap. 56 vom heiligen Menschen oder Herrscher verlangt, wird im Gegenteil dazu als *hiuen-thung*, *unio mystica* bezeichnet.

Der Einheit der Wesenheit in den Wesen und Dingen gilt bei Lao-tsi Kap. 39, 1. 2. 3. Nach diesem erhielten und zwar vor alters ihre Einheit, ohne welche sie überhaupt nicht existieren könnten, der Himmel, die Erde, die Geister, das Thal, die 10000 Wesen und der Herrscher, die Vasallen (heu) in den Feudalstaaten, der König (*wang*) im Reiche, wiewohl das *heu-wang* auch als „der Vasallen König“, also der oberste Herr gedeutet werden könnte. Den Wortlaut s. unter Himmel und Erde, Geister, die 10000 Dinge, Wasser und Regierung.

a.) Himmel und Erde.

Lao-tsi erkennt vier Große an, darunter den Himmel an zweiter, die Erde an dritter Stelle. In Kap. 25 heißt es nämlich: Tao ist groß, der Himmel ist groß, die Erde groß, auch der König ist groß. Nach derselben Stelle entstand Tao vor dem Himmel und der Erde, welche beide nach Kap. 1, 2 ihren Ursprung in ihm (Tao) haben, und zwar in dem namenlosen Tao (s. S. 39), während die übrige Welt (die 10000 Dinge) ihr Entstehen dem Tao mit dem Namen verdankt. Ähnlich wird auch Kap. 6, 2 des tiefen Weiblichen (= Tao) Pforte des Himmels und der Erde Wurzel genannt.

Der Himmel ist oben, die Erde unten. Der spezifisch chinesische Ausdruck: des Himmels Unteres (*thien-hia*) für die Welt oder das Reich findet sich auch bei Lao-tsi, z. B. Kap. 78, 1: Unter dem Himmel ist nichts weicher und schwächer als das Wasser: daselbst 2: Unter dem Himmel weiß niemand das nicht, doch vermag niemand es zu üben, u. a. Kap. 39, 2 werden in einem Citate für charakteristische Merkmale des Himmels Helle und Klarheit, der Erde Ruhe erklärt. Beides ist eine Folge ihrer von Tao einst empfangenen und daher auf Tao zurückzuführenden Einheit der Wesenheit, ihres Einsseins mit sich selbst: „Der Himmel erhielt (*tek*) die Einheit (*yit*)¹⁷⁰⁾, um klar (*tsing*, das chinesische Zeichen aus Wasser und grün zusammengesetzt, letzteres gleichzeitig als phonetisches

Element, also wasserklar) zu sein; die Erde empfing die Einheit, um zu ruhen (ning, das chines. Schriftzeichen stellt das durch Genuß von Speise [Schüssel auf dem Tisch] befriedigte Herz unter einem Dache dar)¹⁷¹).

39, 3: „Hätte der Himmel nicht, wodurch klar zu sein, so würde er befürchten, zu zerreißen (liet, chinesisches Zeichen aus trennen u. Kleid zusammengesetzt, also Auftrennen); hätte die Erde nicht, wodurch zu ruhen, sie würde befürchten, in die Höhe zu schießen (fat, chines. Zeichen aus gespreizte Beine und Bogen u. Pfeil)“¹⁷²).

Leerer Zwischenraum trennt die Erde von dem Himmel nach Kap. 5, 3: Des Himmels und der Erde Zwischenraum (kien), dürfte er denn nicht wie ein Blasrohr¹⁷³) sein (tho-yok, offen zu beiden Enden, womit das Feuer angefacht wird, Blasbalg; die chines. Zeichen zusammengesetzt: tho aus Holz und Sack, yok aus Bambus und Rohr)? 5, 4: Leer (hü) beugt es sich nicht (krümmt sich nicht vor Leere, daher andere „wird nicht erschöpft“ übersetzen); in Bewegung (Thätigkeit, tung) geht desto mehr heraus. Darunter sind alle wohlthuedenden Einflüsse der Atmosphäre zu verstehen, durch welche der Himmel, das Leben der 10000 Wesen fördernd, denselben nützt und an welchen er, trotz der scheinbaren Leere der Atmosphäre, unerschöpflich erscheint. Ihre Wirkung ist für die Geschöpfe wohlthuedend, wie der Windstrom, der aus einem Blasbalg kommt, für die Flamme.

Kap. 32, 1 heißt es, daß „wenn Könige und Vasallenfürsten imstande wären, ihn (Tao) zu bewahren, die 10000 Dinge von selbst entgegenkommen würden (ihre Ehrerbietung zu bezeigen, pin) und Himmel und Erde sich gegenseitig in Harmonie bringen (oder nur einfach: vereinigen, ho) würden, um süßen Tau herabzusenden“¹⁷⁴) u. s. w.

Wie so die wohlthuedenden, werden anderswo auch die gewaltsamen Vorgänge in der Natur auf das Zusammenwirken von Himmel und Erde zurückgeführt.

Kap. 23, 1 ist „vom Sturmwind (phiao-fung) die Rede, der nicht den ganzen Morgen dauert, vom Platzregen (tseu-iü), der nicht den ganzen Tag dauert“. Auf die Frage nun: „Wer ist es, der dieses macht?“, lautet die Antwort: „Himmel und Erde“¹⁷⁵).

Das spontane, aber auch regelmäßige und den Bedürfnissen der Wesen vollkommen entsprechende Wirken des Himmels bei den Vorgängen in der Natur sowie seine Beeinflussung der Dinge

wird Kap. 10, 3 durch den Ausdruck bezeichnet: „Des Himmels Pforten öffnen und schließen sich (thien-men-khai-hot)“. Kaum ist dabei mit Strauß 49 auch „an den gewährten oder zurückgehaltenen günstigen Einfluß des Himmels auf die Fruchtbarkeit zu denken¹⁷⁶⁾. Eher wäre noch daran zu denken, was auch Kap. 23, 1 hervorgehoben wird, „daß Himmel und Erde“ in Bezug auf die daselbst erwähnten gewaltsamen Naturerscheinungen put-neng-kieu, nicht dauernd sein können, d. h. diesen ihren Manifestationen nur beschränkte Dauer verleihen, und daß ihr Beginn ebenso wie ihr Ende vorgesehen ist.

Nach Kap. 7, 1 heißt es: „Der Himmel ist langlebig (čhang), die Erde ist von Dauer (kieu)¹⁷⁷⁾. Das, wodurch Himmel und Erde langlebig und von Dauer sein können, ist, weil sie nicht sich selbst leben (put-tsi-šeng). Darum können sie langlebig und von Dauer sein“.

Chinesische Commentatoren fassen die Ausdrücke čhang und kien als ewig auf. So Ho-šang-kung (ewig leben). Ähnlich Julien: durée éternelle¹⁷⁸⁾. Besser Strauß, der sie bleibend (čhang) und dauernd (kieu) übersetzt¹⁷⁹⁾. Ähnlich Legge: long-enduring und continous long: de Harlez beides: durable. Denn nach Lao-tsi's Anschauung kommt unbedingte, oder, wie Lao-tsi sagt, ununterbrochene (šing-šing) Dauer nur Tao zu, der ihm auch einzig und allein ohne Anfang und ohne Ende ist¹⁸⁰⁾. Die Dauer von allem übrigen richtet sich nach dessen Taoähnlichkeit. Da nun Himmel und Erde, wie gesagt, die ersten nach Tao sind, dem sie nicht nur ihr Entstehen verdanken (auch dies bedeutet der Ausdruck put-tsi-šeng), sondern aus ihm auch alle ihre Lebenskräfte ziehen, letztere jedoch nicht für sich zurückbehalten, sondern, selbst absolut selbstlos, wieder und zwar fortwährend auf andere Wesen ausfließen lassen, kommen sie auch, was ihre Dauer anlangt, Tao am nächsten, ohne jedoch gleich ihm ewig zu sein. Diese ihre Selbstlosigkeit „verbürgt ihnen die bleibende Teilhaftigkeit am göttlichen Wesen (Tao) und somit ihre eigene Dauer“¹⁸¹⁾.

Kap. 9, 3 heißt es: „Ist das verdienstliche Werk (kung) vollendet (čhing) und der Name (Ruf. ming) nachgefolgt (sui), sich selbst zurückziehen (šin-thui) ist des Himmels Weg (thien-č'i-tao)“. Strauß (a. a. O. 43) ist geneigt, „hier, wie in den fünfzehn letzten Kapiteln (des Tao-tek-king) die höchste überirdische intelligente Macht im alt volksmäßigen Sinne“ zu erblicken. „welche sich der Welt in ihren Segnungen und Wohlthaten als

wirkend erweist und dafür gepriesen wird, sich selbst dann aber stets ins Unwahrnehmbare zurückzieht: Darum heißt das ähnliche Verfahren des Weisen des Himmels Weg, den nämlich auch er einschlägt¹⁸²). Chinesische Commentatoren dagegen denken an die Erscheinungen der Welt, in welcher alles, nachdem es den höchsten Punkt erreicht, abnimmt und verfällt. So neigt sich die höchststehende Sonne zum Untergang, der Vollmond nimmt ab: höchste Freude artet in Schmerz aus, einer, der den höchsten Punkt seines Ruhmes erstiegen, verfällt in Ungnade und Schmach¹⁸³).

Wir finden keinen Grund, warum an dieser Stelle der Himmel anders verstanden werden sollte, als an den bisher angeführten Stellen. Spielt doch auch nach Lao-tsi der Himmel eine wichtige Rolle im Weltall, deren Vollendung in jedem einzelnen Falle nach menschlichen Begriffen auch sein Verdienst bedingt¹⁸⁴). Aber da der Himmel nicht um des Verdienstes und Ruhmes willen handelt, maßt er sich, hierin Tao ähnlich (s. S. 45), auch kein Verdienst und kein Recht an, sondern zieht sich zurück. Von Rückkehr und Eintritt in Tao ist hier wohl unmittelbar keine Rede. Aber auch sie sind durch das endliche Schicksal aller Wesen, die aus Tao hervorgegangen sind und nach Erfüllung ihrer Aufgabe in Tao zurückkehren, gegeben. Nach dieser Seite hin haben die nach Strauß¹⁸⁵) buddhistisch gefärbten Auslegungen, die hier eine Art Nirvâna finden wollen, wohl schließlich doch Recht.

Kap. 73, 4 wird des Himmels Weg (tao im gewöhnlichen Sinne des Wortes, wiewohl es nahe liegt, auch daran zu denken, daß der Himmel in seiner Gebahrung Tao befolgt und nachahmt)¹⁸⁶) folgendermaßen geschildert:

Des Himmels Weg ist (ein Citat):

Er streitet nicht und doch versteht er (wörtlich: šen == ist gut) zu siegen;

er spricht nicht und doch versteht er Antwort zu bekommen (ying, Widerhall zu finden)¹⁸⁷);

er ruft nicht und man kommt von selbst¹⁸⁸).

Langmütig (čhen)¹⁸⁹) versteht er doch zu planen¹⁹⁰).

73, 5: Des Himmels Seidennetz (wang, das chinesische Zeichen aus Seide und Netz zusammengesetzt) ist sehr groß (kuei-kuei)¹⁹¹). Es ist weitmaschig (seine Netzfäden stehen weit ab) und dennoch verfehlt es nicht (niemanden)¹⁹²).

Die Ursache, warum der Himmel im gegebenen Falle straft, bleibt den Menschen verborgen, wie es Kap. 73, 2 ausdrücklich heißt: Was der Himmel haßt, wer kennt dessen Ursache? 73, 3: „Daher der heilige Mensch es (nämlich die Entscheidung zwischen dem Töten und dem Lebenlassen, vgl. 73, 1) für schwer hält.“

Nach Kap. 81, 2 heißt es: Des Himmels Weg (tao) ist nützen (li, chinesisches Zeichen aus Getreide und Messer, also geerntetes Getreide) und nicht schaden (hai)¹⁹³). Dasselbe gilt auch von der Erde, wiewohl es von der letzteren nicht ausdrücklich gesagt wird. Dabei gilt, was wir Kap. 5, 1 lesen: „Himmel und Erde sind nicht human (put-žin¹⁹⁴), ohne Humanität, Menschenfreundlichkeit); die 10000 Dinge halten sie für einen Henhund (tshu-keu)“, den man mit allerlei Schmuck verziert beim Opfer vor den Altar zu stellen pflegte, um Unglück abzuwehren, ihn jedoch nach dem Opfer seines Schmuckes entkleidet auf die Straße warf. Ebenso gleichgültig wie der Hund den Opfernden war, wie sein nachträgliches Schicksal zeigte, ebenso gleichgültig ist dem Himmel und der Erde alles in der Welt. Nicht den 10000 Dingen zuliebe handeln sie, sondern einzig und allein, weil sie hierin Tao als ihr Vorbild nachahmen. Ähnlich heißt es Kap. 79, 2: „Des Himmels Weg ist ohne Nächstenliebe (Verwandtenliebe, tshin)¹⁹⁵), immer ist er mit (iü, auch: giebt) dem guten Menschen.“ Dagegen erscheint der Himmel nach Kap. 66, 5 als Spender von Barmherzigkeit als Tugend, durch welche die Menschen ihre Rettung finden: „Will der Himmel ihn (jemanden) retten (kieu), so umgiebt (wei) er ihm mit Mitleid (= schützt ihn durch Barmherzigkeit, die er ihm zum Gefährten giebt, tsz., ursprünglich Mutterliebe, dann erbarmende Liebe überhaupt), so daß er selbst niemanden etwas anthut, und infolgedessen das Volk ihn wie Vater und Mütter lieb hat (Julien 254).

Kap. 77, 1 wird nun das taoähnliche Vorgehen des Himmels wie folgt geschildert:

„Des Himmels Weg, dürfte er denn nicht wie Bogenspannen (čang-kung) sein?¹⁹⁶ Was hoch ist (kao-čē), das drückt er¹⁹⁷) herab (yi, dem chines. Zeichen nach die Hand, die ein Siegel aufdrückt), was niedrig ist (hia-čē), das erhebt er (kü, dem chines. Zeichen nach zwei Männer, die etwas in die Höhe heben). Was Überfluß hat (iü), das vermindert er (sun), was nicht hinreicht (put-tsuk-čē), das erweitert er (pu-čē, Var.

iü-çi, dem giebt er). 77, 2: „Des Himmels Weg ist: vermindern, was Überfluß hat, und erweitern, was nicht hinreicht.“

Nach Anschauung der Chinesen ist die Königswürde himmlischen Ursprungs. Auch nach Lao-tsi soll der König den Himmel nachahmen (Kap. 68 und Kap. 25, 5), aber nur, weil der Himmel selbst Tao nachahmt. So erklären sich die Worte (Kap. 16, 3): „(Ist er) König, so ist er himmlisch (= des Himmels): himmlisch, dann ist er Tao's, Tao's, dann ist er dauernd.“ Was der Himmel thut, ist überhaupt des heiligen Menschen Gesetz und Vorbild (Kap. 5, 7 u. a.).*)

b) Geister (šin) und Manen (kuei).

Kap. 39, 1 werden unter demjenigen, was vor alters die Einheit erlangt hat (sik-çi-tek-yit), gleich nach Himmel und Erde die Geister (šin) genannt. Von ihnen heißt es:

39, 2: Die Geister erreichten die Einheit, um intelligent (ling¹⁹⁸) zu sein, und weiter 39, 3:

Hätten die Geister nicht, wodurch intelligent zu sein, sie würden Angst bekommen, aufzuhören (hiet, dem Zeichen nach aushauchen)¹⁹⁹).

Sonst kommt das Wort šin noch Kap. 29, 1 als Adjectiv vor. Das Reich (thien-hia) wird hier als šin-khi, d. h. geistiges Gefäß bezeichnet, welches als solches ohne menschliche

*) Kap. 59, 1 ist vom Dienste des Himmels die Rede, wobei, wie auch im Staatshaushalt, Sparsamkeit als über alles gehend gepriesen und anempfohlen wird: beherrscht man die Menschen und dient man dem Himmel, so ist nichts wie die Sparsamkeit (wörtlich: Einscheuern, das chinesische Zeichen sek aus kommen und Speicher zusammengesetzt). Nach Strauß a. a. O. 264 besagt dies: „wer die Menschen regiere und dadurch oder dabei dem Himmel diene, oder Geschäfte des Himmels verrichte: nicht aber kann es meinen, wie ein chinesischer Ausleger will, daß der König auch beim Opfer für den Himmel sparsam sein solle. Eher dürfte in den Worten eine Anspielung auf den Titel des chines. Oberkönigs „Himmels Sohn“ und die Mahnung liegen, mit dem Regieren auch wirklich dem Himmel zu dienen.“ Wir halten das nicht für nöthig. Hat ja Lao-tsi selbst Sparsamkeit für einen der drei Schätze erklärt, die er hat, bewahrt und hochschätzt (Kap. 67), neben Barmherzigkeit und Zurückstehen. Es muß vielmehr angenommen werden, daß Lao-tsi hier aus der Rolle fällt und vom Himmel vom Standpunkte des Chinesen seiner Zeit spricht. Ähnlich hat auch Confucius (Lün-ü III, 4) beim Ceremoniell die Sparsamkeit für besser erklärt als Verschwenden.

Beabsichtigung und ohne menschliches Thun von selbst besteht, an dem daher die menschliche Hand nichts machen kann.

Kap. 60, 2 ist von kuei (den menschlichen Geistern, Manen) die Rede. Es heißt hier nämlich: Wenn man nach Tao die Aufsicht über des Himmels Unteres (thien-hia, hier das Reich gemeint) führt (li), so werden seine Manen (kuei) zu Geistern (šin) nicht, d. h. verfahren nicht so wie die Geister²⁰⁰). Wenn es nun auch nicht der Fall ist (fei)²⁰¹), daß seine Manen nicht zu Geistern werden, d. h. werden sie dennoch zu Geistern, so verletzen seine Geister die Menschen nicht. Wenn es nun auch nicht eintritt, daß seine Geister die Menschen nicht verletzen, so verletzt (ja) auch der heilige Mensch die Menschen nicht.* (Die Folge davon ist, daß die Geister, die die übrigen Menschen zu verletzen geneigt wären, den heiligen Menschen nicht verletzen.) Diese beiden verletzen einander nicht, weil die Tugend sie vereint (kiao-kuei)“.

Kap. 54, 1: Einer, der es versteht zu gründen, wird nicht enturzelt, einer der versteht zu fassen, verliert nicht.

54, 2: Der Söhne und Enkel Gaben und Opfer hören nicht auf.

Kap. 6, 1 ist von dem unsterblichen Thalgeist (ku-šin) die Rede, s. Tao S. 43.

Diese wenigen Aussprüche bestätigen nur, was sonst bekannt ist, daß man bei den alten Chinesen über das Wesen der Geister keinen klaren Begriff hatte und vielleicht eben deswegen von den Geistern nicht gerne sprach. Sonst nimmt man wahr, daß Lao-tsi's Vorstellung von den Geistern und Manen sich so ziemlich damit deckt, was wir darüber aus Alt-China wissen. Die Geister der Abgeschiedenen stehen mit der Menschenwelt in Beziehung. Ihr Verfahren nach Art der Geister, d. h. übernatürlich und unerforschlich, kann den Menschen freundlich, aber auch feindlich sein. Geordnete Verhältnisse im Reiche sind die beste Gewähr dafür, daß der schädliche Einfluß ausbleibt, und gar der Taohaftige ist gegen denselben durchaus immun.

Der Hinweis auf diese segensreichen Folgen des Festhaltens an Tao war sicher Lao-tsi's Hauptabsicht. Nichts lag Lao-tsi ferner, als der Aberglaube des späteren Taoismus in Bezug auf die Geister und Manen.

c) Die 10000 Dinge (wan-wut).

Himmel und Erde sind dem Chinesen die beiden Grundpotenzen, aus denen erst die Welt wird. Für die gestaltete Welt hat der Chinese den Ausdruck wan-wut, d. h. die 10000 Dinge, als gerundete Zahl im Sinne von „alle Wesen“, „alle Dinge“. Parallel damit kommt der Ausdruck thien-hia (des Himmels Unteres = alles unter dem Himmel) vor (z. B. Kap. 25), oder gar thien-hia wan-wut, d. h. die 10000 Dinge (= alles) unter dem Himmel (Kap. 40, 2, als Var. thien-ti-wan-wut, d. h. des Himmels und der Erde 10000 Dinge), oder thien-hia-çi-wut, die Dinge unter dem Himmel.

Nach Kap. 4, 1 scheint es, als ob Tao der 10000 Dinge Urvater wäre. Ähnlich heißt es Kap. 25, 2 von Tao, daß er „als Mutter von allem unter dem Himmel (thien-hia-mu) angesehen werden kann“. Kap. 1, 2 wird so der den Namen habende (yeu-ming) Tao als Mutter der 10000 Dinge (wan-wut-çi-mu) bezeichnet. Parallel damit heißt es Kap. 40, 2, daß „die (10000) Dinge unter dem Himmel (= alle Wesen, alle Dinge) im Sein entstehen, Sein aber im Nichtsein entstehe“. Denn unter dem Sein ist hier nach S. 37 der als wirkend auftretende Tao zu verstehen, der nach Kap. 32 auch schon den Namen hat. Aus Kap. 34, 1. 2 erfahren wir, daß nach Lao-tsi's Anschauung die Urbilder der Wesen in Tao enthalten sind (den Wortlaut der Stelle (Kap. 21) siehe unter Tao S. 44), von dem sie ihre Setzung ins Sein erwarten: „Die 10000 Dinge blicken zu ihm empor, um ins Leben zu treten, und er weist sie nicht ab. Ist das Werk vollendet, so nennt er (sie) nicht (seinen) Besitz. Er liebt (Var. kleidet) und ernährt die 10000 Dinge, ohne den (ihren) Herrn zu machen. . . . Die 10000 Dinge kehren zu ihm zurück und er macht nicht den Herrn.“²⁰²⁾ Nach Kap. 51, 1 ist es Tao, der die Dinge erzeugt, Tek (Tugend) erhält sie²⁰³⁾. Nach Kap. 39, 1 mußten auch die 10000 Dinge, um ins Leben treten zu können, ihre Einheit der Wesenheit, ihr Einssein mit sich selbst von Tao bekommen, denn in Tao's Schoße sind sie nach Kap. 21 verworren: Die 10000 Dinge erhielten Einheit, um zu entstehen (ins Leben zu treten), denn nach Kap. 39, 3: „hätten die 10000 Dinge nicht, wodurch ins Leben zu treten, sie würden gänzliche Zerstörung befürchten“ (miet, chinesisches Zeichen aus Wasser und zerstören zusammengesetzt, das Zeichen für

zerstören selbst aus Feuer und Abendstunde bestehend) ²⁰⁴). Nach Kap. 2, 5 entstehen (tsok) dann die 10000 Dinge, ohne daß sie (eines) abgewiesen wird (andere übersetzen: ohne sich zu sträuben, doch vgl. oben Kap. 34). Das absolut selbstlose Verfahren Tao's dabei, welches in den folgenden Worten Ausdruck findet, wonach die Dinge „von Tao erzeugt, von ihm nicht gehabt werden (nicht als Besitz angesehen werden), gemacht, nicht Gegenstand des Sichdaraufstützens Tao's sind, da Tao, wenn das Werk vollendet ist, dabei nicht verweilt“, darüber hinweggeht, als ob er damit nichts zu thun gehabt hätte, verursacht, daß es den Anschein hat, als ob die 10000 Dinge von selbst (tsī-žän) so wären. So heißt es Kap. 64, 3, wonach der heilige Mensch „wahrnehmend, daß die 10000 Dinge von selbst so sind, auch selbst nicht wagt, zu machen“ (im weltlichen Sinne des Wortes thätig zu sein). In den Dingen selbst lebt dagegen das Bewußtsein ihrer Verbindlichkeit gegenüber Tao und nach Kap. 51, 1 giebt es von den 10000 Dingen keines, welches Tao nicht anbetete und seine Tugend (tek) nicht verehrte, ohne daß es ihnen jemand befiehlt, wie es Kap. 51, 2 heißt. Nach Kap. 62, 1 ist der wahre Tao (tao-čc) der 10000 Dinge (aller Wesen) südwestlicher Winkel (ngao, s. S. 47), wie er nach 62.5 überhaupt der Geschätzteste unter dem Himmel ist (thien-hia-kuei). Es ist lediglich Pietät, der diese Hochschätzung entspringt, wie wir aus Kap. 52, 1 erfahren: „Der Welt (thien-hia, des Himmels Unteres) Anfang (šī) ²⁰⁵) hält man für der Welt (abermals thien-hia) Mutter (mu). Hat man seine Mutter erkannt (či, Var. bei Julien tek = bekommen), so kennt man wieder seine Kindschaft (tsī)“ ²⁰⁶), d. h. man weiß auch, daß man ihr Sohn ist. „Hat man seine Kindschaft erkannt (d. h. ist man sich dessen bewußt, daß man ein Kind ist), so behält (šeu, bewahrt) man wieder seine Mutter ²⁰⁷). Bei sterbendem (mut, chinesisches Zeichen aus Wasser und sinken zusammengesetzt) Körper ist man außer Gefahr (put-tai)“. Nach den chinesischen Commentatoren gleicht so einer einem Baume, der tiefe Wurzeln und soliden Stamm hat: er besitzt die Kunst, lange zu bestehen (Julien 191). Dagegen wird von Himmel und Erde konstatiert, daß sie die 10000 Dinge zum Heuhunde machen ²⁰⁸), d. h. daß ihnen alle Dinge gleichgültig sind (Kap. 5, 1, s. S. 66).

Während Tao ohne Anfang und Ende, ewig, Himmel und Erde langlebig und dauernd sind, ist die Lebensdauer der 10000

Dinge beschränkt. Denn wie es Kap. 50, 1 heißt, ist „Heraustreten zum Leben Eintreten in den Tod“²⁰⁹). In dieser Hinsicht sind die 10 000 Dinge wandelbar und vergänglich, wie die Verse Kap. 29, 2 besagen:

„Daher von den Dingen (wut)²¹⁰ einige gehen (hing), andere folgen (sui): einige strahlen Wärme aus (hü, eigentlich von der Sonne gebraucht), andere blasen Kälte herans (čhui); einige erstarren (khiang), andere magern ab (lei), einige füllen sich (tsai, das chinesische Zeichen vom beladenen Wagen entlehnt), andere stürzen um (hoei)“ und gehen zu Grunde²¹¹).

Kap. 16, 1 heißt es: „Die 10 000 Dinge sind gleichmäßig gemacht (ping-tsok)²¹². Wir nehmen dadurch²¹³ ihr Zurückkehren wahr. Sind (nämlich) diese Wesen (Dinge) vollkommen entwickelt (yün-yün, wörtlich blühend = in vollster Blüte), so kehrt jedes wieder zu seinem Ursprunge (ken, wörtlich Wurzel) zurück.“ Nur insofern sie, nachdem sie ihre Aufgabe in der Welt erfüllt haben, in den Schoß Tao's zurückkehren, kann auch bei ihnen von Beständigkeit die Rede sein, wie es weiter heißt 16, 2: Zum Ursprung zurückkehren heißt ruhen (tsing), ruhen (Var. ši = dies) heißt die Bestimmung (ming) zurückgeben (= seine Aufgabe erfüllen)²¹⁴; die Bestimmung zurückgeben heißt beständig, ewig (čhang) sein²¹⁵).

Das Ewige kennen heißt erleuchtet sein (ming).

Das Ewige nicht kennen macht einen als pflichtvergessen (wang, das chinesische Zeichen aus nicht da sein und Weib, also flüchtiges Weib zusammengesetzt), unglücklich (hiung, das chines. Zeichen ein Mensch kopfüber im Brunnen.)“²¹⁶).

Aber auch das Maß der beschränkten, den Dingen in dieser Welt bescherten Lebensdauer hängt von dem Grade ab, in welchem sie auch in dieser Welt an Tao festhalten. Denn Tao allein ist, wie es Kap. 41, 3 zu Ende heißt, gut im Verleihen (šen-tai), dazu Vollenden (čhing). Parallel mit der schon unter Tao aus Kap. 22 citierten Wirkung Tao's heißt es auch Kap. 42, 2:

„Daher von den Dingen einige, indem man sie (äußerlich) vermindert (sun), (innerlich an Tao) zunehmen (yi), andere, indem man sie (äußerlich) vermehrt, (innerlich an Tao) abnehmen“. Chinesische Commentatoren verweisen hier auf Beispiele aus der Geschichte (Kiet, Čeu), wo es Herrscher gab, welche alle Macht und alle Schätze des Reiches an sich rissen und unter gleichzei-

tiger Bedrückung des sonst vernachlässigten Volkes nur ihren Gelüsten fröhnten: sie hatten so zwar den Thron, aber das ganze Reich verwarf sie, sie erhöhten sich selbst, aber das Volk erniedrigte sie²¹⁷). Es empfiehlt sich jedoch, den Worten, welche zu Lao-tsi's Zeiten ein gebräuchliches Sprichwort gewesen zu sein scheinen, allgemeine Fassung zu geben²¹⁸). Wie viel des Taolosen es übrigens in der Welt giebt, beweisen am besten Lao-tsi's Worte Kap. 49, 3: Der heilige Mensch, in der Welt (thien-hia) seiend, ist voller Angst und Sorge (tiet-tiet, chines. Zeichen aus Herz und belaubter Baum bestehend, wie das jetzt aus Geschlecht und Baum zusammengesetzte Zeichen wohl als ursprüngliches Bild zu deuten ist, d. h. wohl Herz wie Laub bewegt, daher zitternd), weil die Welt (thien-hia) sein Herz verwirrt²¹⁹) (huan, der chines. Ausdruck ursprünglich vom brausenden Wasser entlehnt).

a) Wasser.

Das Wasser spielt in Lao-tsi's Lehre eine sehr wichtige Rolle. Nach Kap. 78, 1 giebt es unter dem Himmel nichts, was weicher und schwächer wäre, als das Wasser, und doch giebt es nichts unter demjenigen, das Festes und Hartes angreift, was ihm den Vorrang ablaufen könnte. Das Wasser sucht die niedrigsten Stellen auf (Kap. 8), und es sind namentlich die großen Ströme und das Meer, welche nur dadurch der hundert (= aller) Thäler Könige zu sein vermögen, weil sie es verstehen, „sich vor ihnen zu erniedrigen“ (Kap. 66, 1). Dazu kommt schließlich, daß das Wasser allen Wesen zu gute kommt, allen nützt, dabei, wiewohl alle seiner bedürfen, nicht streitet, d. h. sich ohne Widerstreit allen hingiebt. (Kap. 8, 1: „Das Wasser versteht es, den 10000 Wesen zu nützen, ohne zu streiten²²⁰); es hält sich an Orten auf, die die Menschen (čung-žin) verabscheuen. Daher kommt es²²¹) Tao nahe (am nächsten)“, und wird so als Bild tiefer Demut, Aufgebung des Selbstes und Hingebung an andere zum Vorbild des heiligen Menschen überhaupt, des selbstlosen Herrschers insbesondere. Wohl nur deswegen hat Lao-tsi auch die Thäler ausdrücklich in die Reihe dessen aufgenommen, was vor alters die Einheit der Wesenheit erhalten hat.

Kap. 39, 2 heißt es nach den Geistern:

„Das Thal (ku, oder die Thäler) erreichten die Einheit, um voll zu sein (ying)“²²²; und weiter:

Kap. 39, 3: „Hätte das Thal (hätten die Thäler) nicht, wodurch voll zu sein, es würde befürchten, erschöpft zu werden (kiet, wörtlicher: still zu stehen)“²²³.

Im Zusammenhange damit ist Kap. 6, 1 von dem unsterblich ausfließenden Thalgeist die Rede, unter welchem allerdings Tao gemeint ist (s. S. 43).

β) Mensch.

Wie alle Wesen besteht auch der Mensch nach Kap. 28, 1 aus dem Männlichen (hiung, ursprünglich Hähnchen) und dem Weiblichen (tsz, ursprünglich Vogelweibchen), wiewohl hier die Ausdrücke Männlichkeit und Weiblichkeit in übertragenem Sinne zu verstehen sind, die Männlichkeit als „das herrscherliche Ansehen“, „die gebietende Autorität“, die Weiblichkeit als „ruhige Herablassung und dienende Hingebung“²²⁴. „Kennt einer sein Männliches und bewahrt sein Weibliches, so ist er des Reiches (thien-hia, auch aller Welt) Flußthal (khi, d. h. alles strömt ihm zu und richtet sich nach ihm). Ist er nun des Reiches Flußthal, so weicht die beständige Tugend (čhang-tek) nicht von ihm und er kehrt wieder zur ersten Kindheit zurück.“

Aber auch diese Männlichkeit und Weiblichkeit ist nur eine Bethätigung der harmonisch entwickelten beiden Prinzipien, die im Menschen, wie in allen Wesen überhaupt, verknüpft sind. Entsprechend diesen beiden Prinzipien im Menschen, Yin und Yang, wird Kap. 10, 1 im Menschen auch ying, der Geist, als der höhere, edlere von der animalischen Seele (pek) als „dem Prinzip der Empfindung und Bewegung sowie des sinnlichen Lebens“ unterschieden. Ersteres (ying) entspricht dem *νοῦς* des Aristoteles, letzteres seiner *ψυχή*²²⁵. Ersteres ist der reine Odem (tshing-khi) des Yang, welcher bei den chinesischen Klassikern sonst als šin oder hoan bezeichnet wird, letzteres der reine Odem des Yin, der sonst auch ling genannt wird. Als drittes zu beiden tritt nach Lao-tsi das khi, *πνεῦμα*, welches wohl eine höhere Bedeutung hat als der bloße Hauch, Atem, dabei jedoch immer etwas immateriell-physisches bleibt und sich nie bis zum eigentlich Geistigen steigert²²⁶). Offenbar ist es, wie dasselbe Zeichen, so auch dem Sinne nach dasselbe khi, welchem in allen

Wesen überhaupt die Aufgabe zukommt, das zwischen Yin und Yang vermittelnde, die Harmonie erzeugende Element zu sein (Kap. 42, 1²²⁷). Die spätere chinesische Philosophie erklärt khi für die immaterielle Natursubstanz, welche die sichtbare Gestalt eines Wesens bestimmt und hervorbringt, wenn zu dessen Konstituierung sich mit ihm das rationale Prinzip li, die objektive Vernunft in den Dingen, verbindet²²⁸).

Kap. 76, 1: Des Menschen Geborenwerden ist zart und schwach (d. h. bei seiner Geburt ist der Mensch . . .), sein Tod (= bei seinem Tode) ist (er) fest und stark.

Der Gräser und Bäume Entstehen ist weich und fein (das chinesische Zeichen aus Fleisch und brechen zusammengesetzt, also wie mürbes Fleisch), ihr Absterben (= bei ihrem Absterben) ist (sind sie) trocken und dürr.

2: Daher ist Festigkeit und Stärke des Todes Begleiter. Zartheit und Schwäche des Lebens Begleiter

3: Stark und groß bleibt (= ist) unten, zart und schwach bleibt (= ist) oben.

Nähere Schilderung des Zustandes des neugeborenen Kindes (ying-rī), der Lao-tsi, trotz der absoluten Einfachheit und Ursprünglichkeit, wegen seiner Harmonie dennoch als vollkommen gilt, enthalten die schon unter „Tugend“ angeführten Worte des Kap. 55, 1: Die Knochen sind schwach, die Sehnen schlaff und doch hält es fest in der Hand: . . . es schreit den ganzen Tag und wird doch nicht heiser u. s. w. (s. S. 56).

Weit mehr als mit dem physischen Menschen beschäftigt sich Lao-tsi mit dem sittlichen Menschen. Kap. 10 werden in dieser Hinsicht für das Verhalten der Person folgende Grundsätze aufgestellt:

10, 1: Macht man den Geist (ying) die Seele (pek) enthalten und läßt beide eine Einheit bilden (pao, wörtlich: einschließen, umfassen), so kann man ohne Teilung (Zerstreuung, li) sein²²⁹).

Wenn man bei Entfaltung der Lebenskraft (khi) äußerste Nachgiebigkeit (či-žeu) übt, so kann man wie ein neugeborenes Kind (ying-rī) sein²³⁰).

10, 2: „Wenn man sich reinigend tiefen Einblick beseitigt²³¹), so kann man ohne Mangelhaftigkeit sein, d. h.:

1. die beiden immateriellen Prinzipien im Menschen, der nicht zur Natur gehörende Geist und die naturhafte Seele, sollen nicht auseinandergelassen, soll die durch ihre Existenz im Menschen vor-

handene Zweiheit keine innere Entzweiung im Menschen bedeuten. Die Möglichkeit einer solchen soll im Gegenteil dadurch behoben werden, daß die Seele, vom Geiste erfaßt und bestimmt, ihre Neigungen, Triebe und Empfindungen mit den Postulaten des Geistes in Einklang bringt, ohne daß durch die so geschaffene Einheit die Seele als solche untergeht. Dadurch wird

2. vollständiges Bezwingen der Natürlichkeit im Menschen ermöglicht, welches den Menschen gänzlich anspruchlos, daher auch schuld- und furchtlos erscheinen läßt und ihn in der absoluten Einfalt einem Neugeborenen gleich macht. Die so gewonnene Einfalt wird

3. erhalten, indem man den tiefen Einblick (hüen-lan) beseitigt, d. h., wie die chinesischen Commentatoren, diesmal wohl richtig, verstehen und wie es Lao-tsi's ganzem Systeme entspricht, auf das menschliche Wissen verzichtet. Die chinesischen Commentatoren vergleichen dies mit Gold. Ein Körnchen Goldstaub ist an sich sicher kostbar, aber wenn es jemanden ins Auge gefallen ist, beeinträchtigt es dennoch das Sehen²³²). Ebenso ist dem geistigen Menschen das menschliche Wissen nur ein Hindernis, eine Fessel, von der sich loszumachen er bestrebt sein muß, um zu Tao zu gelangen²³³).

Was hier vom tiefen Einblick ganz allgemein gilt, wird anderswo in einzelnen ausgeführt (Verse, Citat):

Kap. 12, 1 heißt es:

Die fünf Farben²³⁴) machen des Menschen Augen blind;
die fünf Töne²³⁵) machen des Menschen Ohren taub;
die fünf Geschmacksarten²³⁶) machen des Menschen Mund
sich im Geschmack irren.

12, 2: Pferderennen und Feldjagden greifen an und bringen des Menschen Herz aus der Fassung:

schwer erreichbare Güter machen des Menschen Wandel schädlich.

Kap. 13, 1 wird als Citat der Spruch angeführt: Gunst und Ungnade sind wie ein Fürchten (king, dem chines. Zeichen nach ursprünglich scheues Pferd), Ehren sind so großes Übel wie der Körper, wozu Lao-tsi bemerkt:

13, 2: „Was heißt: Gunst und Ungnade sind wie ein Fürchten? Gunst macht niedrig. Sie erreichen ist wie ein Fürchten, sie verlieren ist wie ein Fürchten: daher heißt es: Gunst und Ungnade sind wie ein Fürchten.“

13. 3: „Was heißt: Ehren sind ein (so) großes Übel wie der Körper? Das, wodurch wir große Übel haben, ist, daß wir den Körper haben. Erreichten wir ohne Körper zu sein, was für ein Übel hätten wir?“²³⁷⁾

Aus Kap. 13. 4. 5 (vgl. auch 72, 2) ergibt sich dann als Lao-tsi's Ansicht, daß man den Körper wohl zu schätzen und zu lieben hat, ihn aber keineswegs überschätzen darf. Denn nach Kap. 50. 1 heißt es, daß Heraustreten zum Leben Eintreten in den Tod ist. Kap. 16, 3 wird dann geradezu vom Sterben des Körpers gesprochen. Ausdrücklich heißt es hier, daß nur der Taobeflossene, „wenn er, was den Körper anlangt, stirbt, außerhalb aller Gefahr ist (pu-tai, ohne Gefahr)“. Nach Kap. 25. 5 soll der Mensch daher seine Aufgabe darin erblicken, daß er Tao nachahmt, wozu ihn die ganze Natur auffordert. Wie Lao-tsi sich hier äußert, macht der Mensch die Erde (als die nächste) zu seiner Norm. Die Erde selbst hat aber den Himmel zur Norm, welcher wieder seine Norm in Tao findet. Nach Kap. 4. 1 ist aber Tao selbst leer²³⁸⁾, weshalb auch derjenige, „der von ihm (Tao) Gebrauch machen will (yung-çi), nicht voll (put-ying) sein soll (darf)“. Kap. 15, 4 heißt es daher auch ausdrücklich, daß „derjenige, der Tao bewahrt, nicht wünscht, voll zu sein. Nur weil er nicht voll ist, kann er, sonst gering und nicht neu, dennoch vollkommen erscheinen.“ Da man nicht ohne Körper sein kann, empfiehlt es sich nach Kap. 56 für den Menschen, sofern er das Band der Einheit mit Tao, die tiefe Einheit (hiuen-thung), wie Lao-tsi es nennt, besitzen will, sich den Einflüssen der äußeren Welt gänzlich zu verschließen, selbst möglichst einfach zu sein und sich mit dem Niedrigsten zu identifizieren. Es sei bemerkt, daß Lao-tsi sich hier desselben Citates bedient, das er Kap. 4. 2²³⁹⁾ zur Charakteristik Tao's mitgeteilt hat. Die Stelle heißt:

Kap. 56, 1: „Er verschließe seine Durchgänge,

er sperre zu seine Pforten²⁴⁰⁾, d. h. seine körperlich sinnlichen Vermittlungsorgane des Geistes mit der Außenwelt;

2: Er breche seine Spitze,

entwirre seine Wirren.

mache harmonisch (passe an, mäßige) seinen Glanz,

mache gleich sich seinem Staube.

Das heißt tiefe Einigkeit.

So einer ist nach Kap. 56, 3 unzugänglich für Liebe (wörtlich: kann nicht erreicht werden, geliebt zu sein, put-khotek-ri-tshin), unzugänglich für Entfremdung (šü), unzugänglich für Vorteil (li), unzugänglich für Schaden (hai), unzugänglich für Ehre (kuei), unzugänglich für Schmach (tsien). Aber ebendeswegen „ist er von aller Welt (thien-hia) geehrt“²¹¹).

Vom Gegensatz spricht Kap. 52, 2:

„Verschließt man seine Durchgänge,
sperrt man seine Pforten zu,

so ist man bis ans Ende des Lebens (čung-šin)²¹² ohne Erregung (= Unruhe, put-kin)²¹³).

Dagegen heißt es in der Fortsetzung:

Öffnet man seine Durchgänge,

fördert man seine Anliegen (betreibt man seine weltlichen Geschäfte), so wird man bis ans Ende des Lebens nicht frei (von Unruhe)²¹⁴).

Kap. 44, 1 wirft sich Lao-tsi selbst folgende Fragen auf:

1. Name (= Ruhm) oder Körper, was ist näher?

Körper (Person) oder Güter, was ist mehr?

Erreichen oder verlieren, was ist schlimmer?²¹⁵

Diese Fragen beantwortet Lao-tsi sofort selbst durch folgendes Versitat²¹⁶:

44, 2: Liebt man (ngai) zu sehr, d. h. hat man viele Liebhabereien, so muß man viel ausgeben (fei, chines. Zeichen aus nicht und Vermögen).

Häuft man viel an (tshang), so muß man stark verlieren (wang)²¹⁷).

44, 3: Versteht man genügsam zu sein (tsuk), so ist man ohne Mißfallen (žuk),

versteht man inne zu halten (č'i), so ist man nicht gefährdet (tai):

so (dadurch) kann man langelig (čhang) und von Dauer (kieu) sein.

Lao-tsi dürfte damit gemeint haben: So wenig es einem Zweifel unterliegt, daß der Körper (= eigene Person, sein Selbst) Jedermann näher liegt als der Ruf vor den Menschen oder als der Besitz, ebenso sicher ist groß das Verlangen nach Ruhm und Schätzen, wobei die Person die Kosten zu tragen hat, man im Sinne Lao-tsi's, was man an Ruhm und Reichtümern erworben hat, an seinem Selbst, „seiner Seele“ verliert. Und doch muß man schließlich auch das, was man in der Welt erworben, verlassen. Wenn

nun Verlieren an sich schmerzlicher ist als Erwerben, so erscheint der doppelte Verlust um so schmerzlicher. Daher empfiehlt es sich für den Menschen, genügsam zu sein, da man bei Genügsamkeit nicht nur vor jenem doppelten Verlust geschützt ist, sondern auch sein Leben lang nach jeder Seite ungefährdet bleibt. Genügsamkeit und Zurückhaltung erweisen sich so als beste Gewähr für die Dauer des Menschen.

Diese Selbstentäußerung, Ablösung und Befreiung von allem Weltlichen führt zur Ruhe, wie es Kap. 16, 1 heißt: Erreicht man der Entleertheit (Entäußerung) Gipfel, so bewahrt man der Ruhe (tsing) Standhaftigkeit (tuk, chinesis. Zeichen aus Bambus und Pferd zusammengesetzt, also ein langsam und sicher gehendes Pferd).

In dieser Hinsicht machen nach Kap. 33 Selbsterkenntnis, Selbstüberwindung und Genügsamkeit die höchsten Tugenden eines Menschen aus:

Kap. 33, 1: Wer die Menschen (= andere) kennt, ist weise (çi), wer sich selbst kennt, ist erleuchtet (ming);

wer die Menschen (= andere) überwindet, hat Kraft (lik), wer sich selbst überwindet, ist stark (khiang)²⁴⁸;

wer genügsam zu sein weiß, ist reich (fu).

33, 2: wer thatkräftig vorgeht (khiang-ling), hat Willen (çi), d. h. erreicht sein Vorhaben.

Wer seinen Ort nicht verfehlt (verliert, šit)²⁴⁹, hat Bestand (kieu).

33, 3: wer stirbt und doch nicht vergeht (put-wang)²⁵⁰, ist langlebig (šeu).

Der menschliche Körper ist nach Lao-tsi's mitgeteilten Aussprüchen sterblich und für den Menschen Ursprung aller Übel. Zum Glück ist er nur die äußere „Hülle der Raupe oder die Haut der Schlange“, wie die Vergleiche des Taoismus lauten, und für den Menschen nur zum vorübergehenden Aufenthalt bestimmt. Mit Recht behauptet Legge²⁵¹, daß Lao-tsi an ein jenseitiges Leben geglaubt hat, in welchem der zu seinem Ursprunge zurückgekehrte Mensch in Tao's Schoße Lebenslänge zur *ἐξοχήν*, d. i. das ewige Leben, zu erwarten hat²⁵².

Kiün-tsi (der Edle, Gentleman).

Confucius stellte in seiner Lehre als das Ideal des sittlichen Menschen den kiün-tsi auf, wörtlich der Fürstensohn, dann allgemein der Edle, oder mit Rücksicht auf das von ihm verlangte gänzliche Gleichgewicht des Äußern mit dem Innern, unter gleichmäßiger Entwicklung des Wesens wie der Accidentien, der Gentleman, wie man am passendsten übersetzt ²⁵³). Der Begriff šing (der Heilige) für den in jeder Hinsicht Vollkommenen, der sich die ursprüngliche Vollkommenheit seiner Natur, so wie er sie vom Himmel erhalten, auch gegen die beeinträchtigenden Einflüsse der Welt unversehrt bewahrt hat, ist ihm zwar auch nicht unbekannt, aber dieser Art sind nach ihm nur wenige, vom Himmel ganz besonders bevorzugte Individuen, wie er ein solches zu seiner Zeit gar nicht vorfand. Ebendeshalb begnügte er sich mit dem kiün-tsi, dessen Weg, wiewohl auch dieser durchaus nicht leicht ist, nach ihm doch der eigentlich menschliche Weg ist.

Bei Lao-tsi kommt der Begriff kiün-tsi zweimal vor, beide-mal Kap. 31, 2, wo es heißt:

„Kiün-tsi, zu Hause seiend, schätzt die Linke; wenn er von den Waffen Gebrauch macht, dann schätzt er die Rechte. . . Die Waffen . . . nicht sind sie des kiün-tsi Werkzeuge.“

Aus den vorhergehenden Worten, wonach die Waffen verabscheuungswürdige Unglückswerkzeuge sind und derjenige, der Tao besitzt, in seiner Liebe zu allen Wesen, deren Erhaltung er insgesamt wünscht, bei ihnen nicht verweilt und, wie uns die nachfolgenden Worte lehren, nur, wenn er nicht anders kann, sie gebraucht, selbst dann jedoch Frieden und Ruhe für das Höhere, Höchste hält; müssen wir schließen, daß auch Lao-tsi der Begriff kiün-tsi nicht mit dem des Tao-Besitzers ganz identisch, vielmehr diesem untergeordnet, wiewohl ganz nahe kommend, erscheint. Allerdings ist man wieder versucht, aus dem Parallelismus des Ausdrucks und der Gedanken in Kap. 32, 1 und 32, 2 die Identität des Tao-Besitzers mit dem kiün-tsi abzuleiten. Jedenfalls bedeutet kiün-tsi auch bei Lao-tsi den höheren Menschen, den Weisen, wie es z. B. Strauß übersetzt ²⁵⁴) und wie es auch thatsächlich bei Lao-tsi als Synonym des Weisen vorkommt ²⁵⁵). Lao-tsi gebraucht diesen Ausdruck wohl kaum ohne Seitenblick auf den Mustermenschen des Confucius.

4. Šing (der heilige Mensch) *)

a) als Individuum.

Der heilige Mensch ist das Ideal Lao-tŝi's und zwar, wie wir zu schließen berechtigt sind, das in der Gegenwart nicht zu findende Ideal. Sich selbst nennt Lao-tŝi nie einen heiligen Menschen, obgleich er, wie verschiedene Andeutungen in seinem Buche beweisen, gleich diesem zu verfahren bemüht war. Der Person des Heiligen ist auch der vorwiegende Teil der Aussprüche gewidmet, sei es, daß Lao-tŝi vom heiligen Menschen im allgemeinen spricht, oder darunter den nach seiner Anschauung weisen Herrscher versteht. Der gewöhnliche chinesische Ausdruck lautet šing-žin, d. h. heiliger Mensch, so Kap. 2, 4: 5, 2: 7, 2: 12, 3: 22, 2: 26, 2: 27, 2: 28, 4: 29, 3: 34, 3: 47, 2: 49, 1, 3 (zweimal); 57, 3: 58, 3: 60, 2: 63, 4 (zweimal); 64, 3 (zweimal); 66, 2, 3: 70, 3: 71, 3: 72, 2: 73, 3: 77, 4: 78, 2: 79, 1: 81, 2 (zweimal), im Ganzen 32 mal. Parallel gebraucht Lao-tŝi die Ausdrücke der höchst Gute (Kap. 8, šang-šen) oder nur der gute Mensch (šen-žin, Kap. 27, 3, unmittelbar vorher Kap. 27, 2 der heilige Mensch), 79, 2, auch nur der Gute (šen-čē, Kap. 30, 2): auch der Taohafte (tao-čē), Kap. 62, 1 u. 5, der Tao-Besitzer (yeu-Tao) und der Tugendhafte (tek-čē, yeu-tek Kap. 79, Gegensatz wu-tek) müssen als Synonyma des heiligen Menschen angesehen werden. Auch an sonstigen Umschreibungen fehlt es nicht, wie z. B. Kap. 50, wo von demjenigen die Rede ist, welcher es versteht, sein Leben einzurichten (šen-šit-šeng). In Kap. 38, 5 kommt in diesem Sinne des wahren Weisen sogar „der große Scheich“, wie man das chinesische tā-čang-fū übersetzen kann, vor (Strauß: wörtlich etwa ein großer Aldermann).

*) Es scheint allerdings, daß auch bei Lao-tŝi der Ausdruck šing-žin, der heilige Mensch, nicht überall in demselben Sinne angewendet wird, daß vielmehr an einzelnen Stellen gegenüber dem ur- und vorbildlichen Menschen des Kap. 22, also dem wahren Ideal Lao-tŝi's, der heilige Mensch im Sinne des ausgezeichneten Weisen, also des relativen Ideals unter den Menschen vorkommt. Letzterer Art sind nach Strauß die meisten Stellen, wiewohl, wie er ausdrücklich bemerkt, in dem Ausdrucke šing-žin, der heilige Mensch, bei Lao-tŝi immer das Ideal durchschimmert.

Das Wesen des heiligen Menschen besteht darin, Tao nachzufolgen und dessen Abbild und Gleichnis zu sein ²⁵⁶). Der Welt gegenüber verhält er sich ablehnend, „schnüffelt herum, rümpft die Nase“, wie es Kap. 49, 3 heißt. „da die Welt sein Herz unreinigt“, aber nur was seine eigene Person anlangt. Sonst heißt es von ihm daselbst Kap. 49, 1 im Gegenteil, daß er („der heilige Mensch) kein beständiges Herz (čang-sin) hat, (vielmehr) das Herz der 100 Familien (= des Volkes) als sein Herz ansieht“ ²⁵⁷). Denn wie es weiter heißt. „richten (čü, chinesisches Zeichen aus Wasser und Herr, anführen, zusammengesetzt, also ursprünglich wohl das seinem Ziele zuströmende Wasser bezeichnend) die 100 Familien sämtlich ihre Ohren und Augen auf ihn, während der heilige Mensch (seinerseits) alle als Kinder ansieht (hai-čĩ, d. h. wörtlich sie zu Kindern macht, welche zu lachen anfangen“: Kap. 49, 3). Dabei ist ihm jede Parteilichkeit gänzlich fremd, er kennt keine Bevorzugten. im Gegenteil ist nach Kap. 5, 2 wie Himmel und Erde auch „der heilige Mensch ohne Menschenliebe (žin)“. Die 100 Familien (das Volk) hält er für einen Heuhund (tshu-keu, s. S. 66), d. h. alle sind ihm gleichgültig, oder vielmehr er ist weder für noch gegen jemanden besonders voreingenommen, alle behandelt er gleich. In gleicher Weise ist er nach Kap. 7, 2 wie Himmel und Erde selbstlos. Er erniedrigt sich selbst, um erhöht zu werden, er macht sich zum Letzten, um der Erste zu sein:

7, 2: „Daher (d. h. weil er nach Himmel und Erde sich richtet) der heilige Mensch seine Person (sich selbst) hintansetzt (heu, nach den chines. Commentatoren = sich krümmt, sich erniedrigt, Julien 26), dabei in seiner Person voransteht (sien): seine Person beiseite setzt (= unberücksichtigt läßt, ausschließt, verwirft, chin. nguai, ursprünglich außerhalb; nach den chines. Commentatoren = seinen Körper, sein Ich vergißt; Julien: se dógage de son corps; Legge: he treats his person as if it were foreign to him, ähnlich de Harlez: Il se traite comme étranger à soi-même), dabei die Person bestehen bleibt (bewahrt wird, tsün, dem chines. Zeichen nach die ein Kind beschirmende Hand).

Ist es nicht wegen seiner Selbstlosigkeit, d. h. weil er selbst ohne Privatinteresse ist (wu-ssĩ)? Daher ist er imstande, sein Persönliches zu vollbringen“, sein Ich zur Vollendung (= vollen Geltung) zu bringen, (čling-khi-ssĩ: Julien: peut reussir dans

ses intérêts privés), d. h. er erreicht es, daß er dennoch der erste von allen ist und sich lange erhält.

Ähnlich heißt es Kap. 66, 1: „Der Ströme und des Meeres, wodurch sie vermögen der hundert (= aller) Thäler Könige zu sein, ist, daß sie verstehen, sich vor ihnen zu erniedrigen. Daher vermögen sie, der hundert Thäler Könige zu sein.

2: Daher der heilige Mensch, wünscht er über dem Volke zu sein, sich unbedingt in Worten vor ihnen erniedrigt (vgl. Kap. 42, 2). wünscht er dem Volke voran zu sein, sich unbedingt in (seiner) Person ihnen nachstellt.

3: So verweilt der heilige Mensch oben (šang = in hoher Stellung), ohne daß es dem Volke schwer fällt; er verweilt voran (als Anführer, Lehrer), ohne daß das Volk sich darüber kränkt²⁵⁸). Daher freut sich der Himmel, ihn zu fördern ohne zu ermüden²⁵⁹). Da er (um den Vorrang, aber auch ganz allgemein) nicht streitet, kann unter dem Himmel niemand mit ihm streiten“ (vgl. 22, 3).

Im einzelnen ausgeführt lesen wir dasselbe Kap. 12 (s. S. 75). Hier heißt es, daß die fünf Farben den Menschen blind, die fünf Töne taub, die fünf Geschmäcke ohne Geschmack machen; daß Pferderennen und Feldjagden den Menschen, sein Herz angreifend, aus der Fassung bringen, und die Sucht nach schwer erreichbaren Gütern ihm zu schädlichen Handlungen veranlaßt. Es sind dies die verunreinigenden Einflüsse der Welt, von welchen Kap. 49 die Rede ist. Darum meidet der heilige Mensch jede derartige Sinnenslust, sowie alles, was zu ihr reizt, „daher ist der heilige Mensch“, wie es Kap. 12, 3 heißt, „für den Bauch (= das Innere, chines. fuk)²⁶⁰“, nicht ist er für das Auge“, von welchem in der Regel jeder Reiz zur Sinnenslust ausgeht. „Daher läßt er jenes fahren und ergreift dieses.“

Wie sich der heilige Mensch jeder Beeinflussung von seiten der äußeren Welt verschließt, ebenso ist ihm auch Eigenliebe fern. „Er umfaßt das Eine“²⁶¹), von dessen heilbringendem Wirken S. 48 die Rede war, nämlich Tao, „und wird so der Welt (des Reiches, thien-hia) Vorbild“ (Kap. 22, 2), auf alles übrige verzichtet er!

22, 2: „Er sieht sich selbst nicht an (tsi-kien)²⁶²), daher leuchtet er²⁶³) (ming);

22, 3: Er billigt sich selbst nicht (tsi-ši)²⁶⁴), daher ist er ausgezeichnet (čang²⁶⁵), dem chines. Zeichen nach prachtvolles Gefieder darstellend):

Er rühmt sich selbst nicht (tsī-fat, letzteres aus Mann und Lanze), daher hat er Verdienst (kung);

Er überhebt sich selbst nicht (tsī-king, letzteres aus Speer und jetzt als phonet. Element), daher ist er überlegen (čang, Senior).

Eben nur weil er (um all das) nicht streitet, kann niemand unter dem Himmel mit ihm streiten“, er ist eben hors concours.

Lao-tsi fügt hinzu: „Was man im Altertume sagte, (nämlich): Ist einer (im menschlichen Sinne) defekt, so ist er dann vollständig“ (Anfangsworte des Kap. 22)²⁶⁶), dürfte es denn ein jeeres Wort sein? Als wahrhaftig vollkommen (= da er . . . ist) kehrt man zu ihm zurück“²⁶⁷).

Ähnlich heißt es Kap. 72, 2: „Daher der heilige Mensch sich selbst kennt²⁶⁸), aber sich nicht ansieht (de Harlez: sich nicht zeigt, kien): sich selbst liebt²⁶⁹), aber sich nicht hochschätzt. Daher läßt er jenes fahren und behält dieses.“

Kap. 77, 4: „Daher der heilige Mensch thut, ohne sich darauf zu stützen (ši); ist sein Verdienst vollendet, so verweilt er nicht dabei. Wie wünscht er nicht, seine Weisheit sehen zu lassen (Legge: to display his superiority)!“

Überhaupt ist der heilige Mensch äußerlich unscheinbar und gering, wie es Kap. 70, 3 heißt: „Daher der heilige Mensch grobes Wollenkleid (hot) anzieht (während in China Seide der gewöhnliche Stoff der Wohlhabenden ist), aber in seinem Herzen die Edelsteine birgt (hoei)“.

Ebenso bleibt der wahre Weise nach Kap. 38, hier ta-čang-fu, d. h. der große Scheich, genannt, nicht bei der leeren Form, bei der Außenseite, wie sie bei einem Chinesen durch li, Ceremoniell und Anstand, vorgeschrieben ist, stehen, sondern hält vor allem auf Inhalt: 38, 5 „(Daher) verweilt der große Scheich bei seinem Kern (Inhalt, heu) und bleibt nicht bei seiner Schale (Außenseite, pok): er verweilt bei seiner Frucht und bleibt nicht bei seiner Blüte. Daher läßt er jenes fahren und behält dieses.“

Seinen Wirkungskreis erblickt der heilige Mensch in der gesamten Welt. Seine hilfreiche Barmherzigkeit erstreckt sich nicht bloß auf die Menschen, denen er ausnahmslos beisteht, ohne jemanden zurückzuweisen, sondern auf die lebendigen Wesen überhaupt²⁷⁰). Kap. 27, 2 sagt Lao-tsi darüber: „(Daher) versteht es der heilige Mensch immer (čang, de Harlez: par sa nature constante), den Menschen beizustehen (kieu, auch schützen, retten), daher verwirft er die Menschen nicht (= keinen)²⁷¹): er versteht

es immer, den Wesen (wut) beizustehen, daher verwirft er die Wesen nicht (= keines). Das heißt den Glanz (Ruhm, chinesis. ming) füttern (sik), d. h. sich zum Futter des Ruhmes machen²⁷²).

Der höchste Beruf des heiligen Menschen jédoch besteht nach der Fortsetzung des Kap. 27 (3) darin, die Nichtguten zu veredeln. Der heilige Mensch wird hier im Gegensatze zu dem Nichtguten geradezu der gute Mensch genannt, wobei gleichzeitig die Güte der Natur als seine charakteristische Eigenschaft betont werden soll. Den zu veredelnden Nichtguten sieht der gute Mensch daher ebenso als seinen Schatz, sein Gut an, wie dieser in ihm seinen verehrungswürdigen Meister erblicken soll: Einer ist eben auf den andern angewiesen, trotzdem sie eigentlich zu einander in schroffem Gegensatze stehen. Kap. 27, 3: „Daher ist der gute Mensch (šen-žin-č'e) des nichtguten Menschen Meister (ši) und der nichtgute Mensch des guten Menschen (unentbehrliches) Bedürfnis (tsz)²⁷³. Nicht schätzen seinen Meister, nicht lieben sein Bedürfnis, wenn (ein solcher) auch weise ist, so ist er (doch) recht verblendet²⁷⁴ (ta-mi).“ Nur auf Grund richtiger Erkenntnis und gegenseitiger Anerkennung des natürlich gegebenen Verhältnisses zwischen dem Guten als Meister und dem Nichtguten als Zögling kann sich die zweckentsprechende persönliche Beziehung beider entwickeln, mit ihrem Exponenten, herablassender Liebe bei dem Ersteren, aufrichtiger Ehrerbietung bei dem Letzteren. „Dies heißt wichtig (yao) und trefflich (miao)²⁷⁵.“ fügt Lao-tsī hinzu.

Nach Kap. 81, 2 heißt es: „Der heilige Mensch sammelt nicht an. Hat er auch genommen (i) und den Menschen (= anderen) gegeben (wei), so hat er (de Harlez: croit posséder) selbst desto mehr. Hat er genommen und den Menschen (= anderen) gegeben (iü = wéi), so ist sein Mehr desto größer (de Harlez: il pense s'être d'autant enrichi). Des Himmels Weg (tao) ist nützen und nicht schaden. Des heiligen Menschen Weg ist geben (wei, andere: machen, de Harlez: agir pour autrui) und nicht streiten.“

In dem Streben, Allen selbstlos zu nützen, ist der höchst Gute (šang-šen) ein Bild tiefer Demut. Nach Kap. 8, 1 ist nämlich „der höchst Gute wie Wasser. Das Wasser ist gut den 10000 Wesen (allen Wesen) zu nützen, dabei streitet es nicht.“ 8, 2: „Es hält sich auf Stellen auf, welche alle Menschen verabscheuen . . .“ Ebenso findet nach 8, 3 „auch der höchst Gute für's

Wohnen die Erde gut, fürs Herz findet er die Tiefen (de Harlez: le vide complet, Legge: abysmal stillness) gut“, in welche er sich ebenso zurückziehen pflegt, wie das die Niederungen der Erde bewohnende Wasser selbst die Abgründe aufsucht; „im Umgange (= fürs gesellige Leben, iü, de Harlez, Strauß: im Geben) findet er die Humanität (žin) gut, fürs Reden findet er die Treue (sin) gut, fürs Herrschen findet er die Tauglichkeit (či, Legge: good order, de Harlez: bien regler tout) gut, für's Dienen (für's Geschäft) findet er das Vermögen (neng = die Geschicklichkeit) gut, für die (eigene, nicht aufgetragene) Bewegung findet er die (rechte) Zeit gut.“ 8, 4: „Als solcher streitet er nur nicht (wie es auch vom Wasser hieß). Darum findet er keinen Tadel“²⁷⁶⁾.

Confucius zählt auch Tapferkeit, Mut (yung) mit zu den drei Grundtugenden des Edlen nebst Wissen (či) und Humanität (žin), aber schon nach ihm schätzt der Edle die Gerechtigkeit höher als den Mut²⁷⁷⁾. Lao-tsi's heiliger Mensch streitet überhaupt nicht, wie wiederholt mit Nachdruck betont wird. Die Worte put-tseng, er streitet nicht, sind sogar die Schlusßworte von Lao-tsi's Buche. Nur wenn er zum Kampf gezwungen ist, ergreift der Heilige die Waffen (Lao-tsi versteht nämlich unter seinem heiligen Menschen auch ganz besonders den guten Herrscher), aber selbst hier erobert und erzwingt er nichts. Er siegt zwar, weil er nach Lao-tsi's Anschauung siegen muß, aber auch dann bleibt seine persönliche Haltung ruhig, gelassen und bescheiden. Lao-tsi's Standpunkt in dieser Frage lernen wir aus Kap. 30, 2 kennen:

„Der Gute (žen-čë) ist entschlossen (kuo, mutig) und damit genug²⁷⁸⁾, nicht wagt er von Gewaltanwendung Gebrauch zu machen²⁷⁹⁾.

Entschlossen überhebt er sich nicht (king, wie Kap. 22, 2).

Entschlossen ist er nicht ruhmredig (fat, daselbst).

Entschlossen ist er nicht anmaßend²⁸⁰⁾ (kiao, dem Bilde nach hohes Pferd).

Entschlossen kann er nicht anders (put-tek-i, d. h. er greift zu den Waffen, wenn er durchaus nicht anders kann).

Entschlossen ist er nicht gewaltsam (khiang)²⁸¹⁾.

Dies alles wäre Ausschweifung, die dem Heiligen ganz fremd ist, wie es Kap. 29, 3 heißt:

„Daher läßt der heilige Mensch das Übermäßige (žin) fahren,

läßt fahren das Ausschweifende (šc, chines. Zeichen groß und Person), läßt fahren das Aufstrebende (thai)" ²⁸²).

Kap. 79 erfahren wir, daß der heilige Mensch sogar imstande ist, selbst seine berechtigten Forderungen fallen zu lassen, dagegen sämtliche Verpflichtungen eines Vertrages allein zu übernehmen. Er übernimmt die Leistungen, ohne Gegenleistung zu verlangen.

79. 1: „Daher der heilige Mensch den linken Vertrag (tso-khi, d. h. die linke Seite des Vertrages, die nach den Interpreten in alter Zeit, wo die Verträge auf Holztafeln geschrieben wurden, die zugestandene Verpflichtung enthielt) ergreift (= die Verpflichtung übernimmt) und von Menschen (= von anderen) nichts verlangt (d. h. seine auf die rechte Seite des Vertrages geschriebenen Forderungen nicht eintreibt).

Wer Tugend hat (yeu-tek) waltet des Vertrages ²⁸³), wer ohne Tugend (wu-tek) ist, waltet des Zehnten (čhek = hebt den Zehnten ein).“

Kap. 34. 3 heißt es geradezu: „(Daher) der heilige Mensch bis ans Ende nicht groß ist (Strauß: nie den Großen macht, wei-ta): darum ist er imstande, seine Größe (= große Aufgabe) zu vollenden oder auch seine Größe vollkommen zu machen“ ²⁸⁴). Dasselbe wörtlich auch Kap. 63. 4.

Als Tao-Besitzer wirkt der heilige Mensch durch die Macht seines Beispielen. Denn nach Kap. 59. 1 heißt es ausdrücklich: „Hat man die Tugend (tek) gewichtig aufgespeichert, so ist dann nichts, was man nicht vermöchte. ²⁸⁵) 2: Ist nichts, was man nicht vermöchte, so kennt dann niemand seine (= eines solchen) Grenze (Ende, kit) ²⁸⁶). Kennt niemand seine Grenze, so kann (ein solcher) das Reich haben.“

Damit steht im Zusammenhange, was von dem heiligen Menschen wiederholt ausgesagt wird, daß er nämlich nichts thut. Auch hierin ahmt der heilige Mensch Tao nach. Es handelt sich hier um das menschliche, im Grunde selbstische Thun, welches als solches mit der sittlichen Ordnung im Widerspruche steht und eben dadurch den Keim der eigenen Verderbnis in sich trägt. In dieser Hinsicht heißt es daher Kap. 64, 2:

„Einer, der macht ²⁸⁷), zerstört es (pai-č'i),
einer, der darnach greift, verfehlt es (šit-č'i).

Daher der heilige Mensch nicht(s) thut und daher auch nicht(s) verdirbt, nicht zugreift und daher nicht verfehlt“ . . .

In der Fortsetzung heißt es sogar: 64, 3:

„Der heilige Mensch wünscht nicht zu wünschen (yuk-pu-t-yuk)²⁸⁸), er schätzt schwer zu erreichende Güter nicht hoch.

Er lernt nicht zu lernen und kehrt dort un (oder zu demjenigen zurück), wo (worüber) die übrigen Menschen (čung-žin) überschreiten (hinausgehen, oder hinausgegangen sind).

Die 10000 Wesen (Dinge) in ihrer Selbständigkeit (in dem von selbst so sein) zu unterstützen, wagt er nichts zu machen²⁸⁹)“.

Auch nach Kap. 2, 4 „verweilt der heilige Mensch im Geschäft des Nichtthuns, betreibt des Nichtredens Lehre“.

Wiewohl so der heilige Mensch auf alles Weltliche verzichtet, erreicht er dennoch seinen Zweck. Kap. 47, 2 heißt es: „Man geht nicht zur Thür hinaus und kennt des Himmels Unteres (= alles unter dem Himmel), man schaut nicht zum Fenster hinaus und sieht des Himmels Weg (thien-tao). Je mehr man ausgehend sich entfernt, desto weniger kennt man. Daher der heilige Mensch (Verse):

Nicht geht und doch weiß,
nicht sieht und doch benennt,
nicht macht und doch vollendet.“

Kap. 57, 3 sagt so der heilige Mensch, hier als Herrscher gedacht, von sich selbst:

(Daher spricht der heilige Mensch:)

„Ich mache nichts (ngo-wu-wei) und das Volk ändert sich von selbst (tsi-hoa): ich liebe die Ruhe und das Volk ist von selbst richtig (čing): ich bin ohne Beschäftigung (wu-ssi) und das Volk ist von selbst reich; ich bin ohne Wünsche und das Volk ist von selbst urwüchsig (phuk, einfach, s. S. 53 u. 56).“

Zur äußeren Ruhe gehört selbstverständlich auch die innere, die Seelenruhe, diese als unerläßliche Grundlage jener. Nach Kap. 26, 1 gilt ganz allgemein für die Natur:

„Das Schwere (čung) ist des Leichten (khing) Wurzel (ken), Die Ruhe (tsing) ist der Bewegung (tsao) Fürst (kiün).“

Lao-tsi denkt hier, wie auch sonst, an den Baum, dessen stärker Stamm das leichte Laub trägt: er denkt an das rührige Wasser, welches in seinem unbeweglichen Strombette leicht dahinfließt. Dieses an den irdischen Dingen erkannte Gesetz behauptet sich nach Lao-tsi auch in seiner Anwendung auf den Menschen. Hier heißt es Kap. 26, 2:

Kap. 26, 2: „Daher der heilige Mensch, den ganzen Tag im

Gänge (hing = in all seinem Thun und Verhalten), sich von dem Vorratswagen (tsi-čung) nicht entfernt, nämlich von seinen Seelenschätzen ²⁹⁰).

3: „Wenn er auch glanzvolle (yung, dem chines. Zeichen nach ein Feuer unter dem Dache, zwei über demselben) Aussichtspunkte (kuan) hat, nach Schwalbenart (yen, daher auch ruhig, gelassen) sitzt er (verbleibt er), sich über sie hinwegsetzend (so wörtlich das chines. čhao-žan) ²⁹¹“, mit einem Worte, selbst in günstigsten Lebensverhältnissen verläßt ihm die Seelenruhe nicht ²⁹²).

Das Wirken des heiligen Menschen erscheint auf diese Weise ganz unscheinbar: er scheint sich nur mit Kleinem und Leichtem zu befassen und begegnet auch lebenslang keinerlei Schwierigkeiten. Aber schließlich kommt doch nur Großes und Schweres heraus.

Fragen wir, wie das möglich ist, so lautet die Antwort dahin, daß der heilige Mensch auch hierin ganz anders verfährt, als die übrige Welt. Während nämlich die übrigen Menschen, wie die Erfahrung lehrt, vielfach leichtsinnig verfahren, namentlich oft leichthin versprechen, weil sie es für leicht erachten, dann aber nur selten ihr Wort halten, weil ihnen die Ausführung zu schwer vorkommt, thut der heilige Mensch alles mit gehörigem Ernst und hält umgekehrt seine Aufgabe, selbst wo sie der Welt ganz gering erscheint, für groß und schwer. Instruktiv in dieser Hinsicht ist Kap. 63:

63. 1: „Thun ist (oder allgemeiner: sei) ihm, d. h. dem heiligen Menschen; Nichtthun.

Geschäft ist (sei) Geschäftslosigkeit,

Geschmack ist (sei) Geschmacklosigkeit.

Groß ist (sei) klein,

Viel ist (sei) wenig. ²⁹³

2: Verdruß (Julien: Unrecht) vergilt er (oder: vergelte man) mit Tugend (Julien: bienfaits).

3: Er plant (oder: man plane) Schwieriges in dessen Leichtsein ²⁹⁴: er macht (man mache) Großes in dessen Geringsein.

Der Welt (des Reiches, chin. thien-hia) schwierige Geschäfte entstehen unbedingt aus leichten.

Der Welt große Geschäfte entstehen unbedingt aus geringen.

4: Daher der heilige Mensch lebenslang nichts Großes thut (und eben) darum instande ist, Großes zu vollenden.

5: Dies (fu) leichtlin Versprechen (wie es in der Welt vorkommt) ist unbedingt von wenig Treue (begleitet) oder verdient wenig Vertrauen (de Harlez).

Viel Leichtes wird unbedingt zu viel Schwierigem ²⁹⁵).

Daher der heilige Mensch es auch für schwierig hält ²⁹⁶) und darum lebenslang ohne Schwierigkeit ist ²⁹⁷).

Für die Beschaffenheit des heiligen Menschen ist der Ausspruch Lao-tsi's Kap. 28, 4 von Wichtigkeit. In diesem Kapitel ist von dem Zustande ursprünglicher, natürlicher Einfachheit die Rede, zu welcher derjenige, der Tao besitzen will, zurückkehren muß. Das chines. Zeichen für diesen Urzustand, diese Urwüchsigkeit, phuk bedeutet ursprünglich Rohholz. Kap. 28, 4 heißt es nun, daß diese natürliche Einfachheit zerstört werden muß, wenn etwas brauchbar gemacht werden soll, oder, wie Lao-tsi es ausdrückt: „Ist die Roheit (phuk) verloren gegangen, so giebt's (wei, auch: macht man) Gefäß (khi)“. Dies gilt ganz allgemein in der Welt, nur der heilige Mensch ist anders. Von diesem heißt er im Gegenteil: „Wenn der heilige Mensch davon (von der Roheit) Gebrauch macht, so wird er dann der Beamten Ältester (čang). Daher er, groß in der Verwaltung, nicht Wunden schlägt (hai)“ ²⁹⁸).

Im Zusammenhange damit heißt es auch Kap. 58, 3:

(„Daher) ist der heilige Mensch eckig (fang) ²⁹⁹), dabei schlägt er nicht Wunden (kot), ist kantig (lien), dabei verwundet er nicht; er ist gerade (aufrichtig), dabei nicht ungebunden (zügellos, Strauß: willkürlich; chines. Zeichen sz aus lang und Pinsel zusammengesetzt), er glänzt (kuang), doch blendet er nicht (yao)“.

Auch Kap. 56 ist von dem tiefen Einswerden (hiuenthung) des heiligen Menschen mit Tao die Rede. Der heilige Mensch erweist sich derart Tao ähnlich, daß Lao-tsi Kap. 56 dieselben Verse auf ihn bezieht, welche er Kap. 4 in Bezug auf Tao selbst gebraucht hat, nämlich:

Kap. 56, 1: Der Wissende (či-čé) redet nicht, der Redende weiß nicht.

Er verschließt seine Durchgänge,
sperrt seine Pforten zu,

56, 2: bricht seine Spitze,
entwirrt seine Wirren,
macht harmonisch (paßt an, mildert) seinen Glanz,
macht gleich sich seinem Staube.

Das heißt tiefes Einswerden!“

Dem daraus sich ergebenden Zustande des heiligen Menschen im Vergleich mit der übrigen Welt gelten die Kap. 45 citierten Verse:

45. 1: „(Innerlich) sehr vollkommen (ta-čhing) ³⁰⁰ ist er (= erscheint er der übrigen Welt) wie gebrechlich (khiuet, ursprünglich ein zerbrochenes Gefäß), in seinem Gebrauch (khi-yung, d. h. bedient man sich seiner, gebraucht man ihn) jedoch ist er nicht unbrauchbar (pi, wörtlich: wird er nicht abgenutzt, abgetragen, das Bild vom Kleide entlehnt) ³⁰¹).

Sehr voll ³⁰² ist er wie leer, in seinem Gebrauch jedoch wird er nicht erschöpft.

2: Sehr gerade ³⁰³ ist er wie krumm,
sehr geschickt ist er wie unbeholfen,
sehr zungenfertig ist er wie stammelnd.“

Die Welt findet den heiligen Menschen mangelhaft, in Wirklichkeit ist dies jedoch nicht der Fall. Das Warum erfahren wir Kap. 71. 3: „Der heilige Mensch ist nicht krank, weil er die Krankheit für Krankheit hält (i-khi-ping-ping)“ ³⁰⁴, oder, wie Strauß übersetzt, weil ihn seine Krankheit kränkt. „Daher ist er nicht krank“. Er weiß eben wohl, worin die wirkliche Krankheit besteht, nämlich im Mangel der wahren Erkenntnis Tao's.

Nur ein solches Leben verdient nach Kap. 50 als wahres Leben bezeichnet zu werden. Denn seiner ganzen Beschaffenheit nach geistig, überirdisch, ist es von den Gefahren der Welt nicht bedroht. Es heißt „gut eingerichtet.“ Lao-tsi sagt darüber

Kap. 50. 2: „Nun habe ich gehört: Derjenige, der, es versteht, sein Leben gut einzurichten (šip), stößt, das Hochland durchwandernd, auf Nashorn und Tiger nicht, schrickt, unter das Kriegsheer eintretend, vor Schild und Waffen nicht zurück“ ³⁰⁵.

Das Nashorn hat (nämlich) nicht, wo sein Horn einzustoßen, der Tiger hat nicht, wo seine Krallen einzuschlagen, Waffen haben nicht, wo ihre Schneide (Spitze) einzulassen. Warum dies? Weil er keine tödliche Stelle hat“ ³⁰⁶.

Sein Zustand kommt dem Zustande des neugeborenen Kindes gleich, von dem es Kap. 55 hieß ³⁰⁷, daß giftige Insekten es nicht stechen, reiße Tiere nicht packen und Raubvögel mit den Klauen nicht erfassen.

Kap. 60. 2 lesen wir sogar, daß die Tugend des taohalten

Menschen (Herrschers) selbst diejenigen Geister, die die Menschen zu verletzen geneigt sind. beeinflusst. von ihrem schädlichen Verfahren abzustehen³⁰⁸).

b) Der heilige Mensch als Mitglied der Gesellschaft.

Verwandtschaftsverhältnisse.

Lao-tsi erkennt nur Tao und das aus der Vereinigung mit diesem sich ergebende Verhältnis an. Ausdrücklich heißt es Kap. 52, 1: „Hat man seine Mutter (= Tao) kennen gelernt, so kennt man (auch) seine Kindschaft (d. h. so weiß man auch, wessen Kind man ist). Hat man seine Kindschaft erkannt und bewahrt dann seine Mutter (d. h. befolgt man sie in seinem Thun, merkt man auf sie), so ist der Körper (selbst) im Sterben (mut) ohne Gefahr.“ Von diesem Standpunkt aus ist Lao-tsi alles, was man sonst (Lao-tsi meint hier namentlich seinen Rivalen Confucius) für Vorzüge und Tugenden sowohl der menschlichen Gesellschaft in ihrer Gesamtheit als ihrer einzelnen Individuen hält, sämtlich nur eine Folge dessen, daß man von Tao abgefallen ist. Solange der Mensch hat, woran sich anzuschließen, nämlich Tao, solange er nach Tao's Vorbilde nur seiner ursprünglichen Einfachheit nachgeht und an ihr festhält, solange er ohne Privatinteressen und ohne Wünsche ist, verspürt er gar kein Bedürfnis darnach. Dies gilt von der Familie, dies gilt auch von der Gesellschaft. Während der Chinese überhaupt, Confucius insbesondere, die sogenannten fünf gesellschaftlichen Verhältnisse anerkennt, welche die Mitglieder der menschlichen Gesellschaft verbinden, nämlich zwischen Vater und Sohn, Fürst und Unterthan, Mann und Frau, zwischen dem älteren und jüngeren Bruder sowie zwischen Freunden und Bekannten, und zu ihren Exponenten die ihnen entsprechenden Grundtugenden: Pietät, Loyalität, Eintracht, Harmonie und Treue macht, tritt all dies nach Lao-tsi erst dann ins Bewußtsein des Menschen, wenn das Gegenteil davon zu Tage getreten ist. Sie beweisen durch ihr Insbewußtseintreten eben, daß das ursprüngliche, reine Verhältnis, in welchem sie, reinem Herzenstrieb entsprungen, als etwas Selbstverständliches bestehen, ohne daß man sich ihrer bewußt ist, aufgehört hat zu existieren. Sie treten dann zum Vorschein, aber als gesetzlich vorgeschriebene Pflichten, und sind

eben deswegen für Lao-tsi wertlos, weil sie ein Zeichen des Verfalles der menschlichen Gesellschaft sind. Tugenden sind sie nur im menschlichen Sinne des Wortes. Seinem Vorbilde, Tao, ähnlich, kennt auch der Taohafte keine Verwandten. Ihm sind alle Menschen gleich, Verwandte und Nichtverwandte, Gute wie Ungute, wie es Kap. 49, 1 heißt: Der heilige Mensch hat kein beständiges Herz, er nimmt der 100 Familien (des Volkes) Herz und macht es zu seinem Herzen, wozu Lao-tsi für seine Person hinzufügt:

49, 2: „Die Guten — ich behandle sie gut, die Unguten — ich behandle sie auch gut; die Tugend ist gut.

Die Treuen — ich behandle sie treu; die Untreuen — ich behandle sie auch treu; die Tugend ist treu.“

In dieser Richtung erklärt Lao-tsi Kap. 67, 3 Mitleid und Milde, wie der chinesische Ausdruck tsz zu übersetzen ist, für den ersten seiner drei Schätze, die der Himmel ihm und überhaupt demjenigen verleiht, den er retten will.

Nach Kap. 18, 3 heißt es ausdrücklich in Bezug auf die Familie wie auf den Staat:

„Sind die sechs Verwandtschaften (luk-tshin) — nämlich Vater, Mutter, älterer Bruder, jüngerer Bruder, Weib und Kind — nicht in Harmonie, so giebt es Pietät und Vaterliebe.

Ist Reich und Familie in Verwirrung und Unordnung, so giebt es Loyalität (Herz in der Mitte: čung) und Treue (sin)“.

Confucius verlangt von seinem Edelmann das gänzliche Gleichgewicht des Äußern mit dem Innern, eine gleichmäßige Entwicklung des Wesens wie der Accidentien.

Dies zu erreichen braucht der Edle zunächst die drei Hauptpostulate: Wissen als Kenntnis des Himmels und seiner Fügung, der Leute, in der Vergangenheit wie in der Gegenwart, ihrer Handlungen wie ihrer Worte, schließlich Kenntnis seiner selbst, sowie der Pflichten, die der Mensch hat als Individuum wie als Mitglied der menschlichen Gesellschaft; Humanität (žin) als die eigentliche menschliche Tugend, das Verhältnis des Menschen zu seinen Mitmenschen bestimmend, da nach Confucius' Definition human sein so viel heißt wie Mensch sein, d. h. sich so aufzuführen, wie es sich für den Menschen als Mitglied der menschlichen Gesellschaft geziemt; schließlich Mut, Furchtlosigkeit, Tapferkeit (yung), diese jedoch durch Gerechtigkeit (ngi) beschränkt, ohne welche sie leicht in Unruhestiften ausartet. Daher lesen

wir dann geradezu, daß der Edle die Gerechtigkeit höher schätzt, als den Mut. Die äußere Seite der Gerechtigkeit sowie der übrigen Tugenden bildet li (gute Sitte). Diese Tugenden entwickelt der Mensch im Umgange mit seinen Mitmenschen, der von Confucius als der rechte Weg des Menschen erklärt wird, und zwar auf Grundlage von Aufrichtigkeit einerseits, Gegenseitigkeit andererseits. Denn was der Mensch nicht will, das man ihm thue, das thut auch er anderen nicht. Seiner größten Aufmerksamkeit würdigt er dabei die erwähnten fünf menschlichen Verhältnisse mit den Pflichten, die sie ihm auferlegen, und den Tugenden, die ihnen entsprechen.

Dem Chinesen gelten seine Grundtugenden für parallel und gleichwertig, höchstens einander ergänzend; zum Teil auch einschränkend. Nicht so Lao-tsi, der in einzelnen vielmehr den stufenweise fortschreitenden Verfall des Individuums wie der Gesellschaft erblickt. So hat z. B. für Confucius die chinesische Grundtugend li, die wir als Anstand, Schicklichkeit, Sitte, Brauch, schließlich auch Ceremoniell übersetzen, die übrigen Tugenden einzuschränken und zu bestimmen, da ohne eine solche Einschränkung selbst die schönsten Eigenschaften des Menschen zu Untugenden werden. Sie ist daher nach der chinesischen Anschauung die sicherste Grundlage des sittlichen Verhaltens des Menschen. Ganz anders heißt es bei Lao-tsi Kap. 38, 3:

„Daher verliert man Tao, so ist man dann tugendhaft (tek);
Verliert man die Tugend, so ist man dann human (zin);
Verliert man die Humanität, so ist man dann gerecht (ngi);
Verliert man die Gerechtigkeit, so ist man dann gesittet (li).

Diese sogenannte Gesittung ist (jedoch) der Loyalität (čung) und Treue (sin) dünner Überzug und der Verwirrung (luan) Anfang“³⁰⁹).

Ähnlich heißt es Kap. 18, 1:

„Ist der große Weg (oder auch der große Tao, ta-tao) in Verfall geraten (fei), so giebt es Humanität (zin) und Gerechtigkeit (ngi)“.

Daher heißt es im Zusammenhange damit Kap. 19, 1:

„Verzichtet man auf die Humanität und verläßt man die Gerechtigkeit, so kehrt das Volk zur Pietät (hiao) und Vaterliebe (tsz) zurück“. Daher hieß es an den schon angeführten Stellen, daß Himmel und Erde ohne Humanität für die Welt, der heilige Mensch ohne Humanität für das Volk (wörtlich: die

100 Familien) ist (Kap. 5 s. S. 66 u. 81. Vgl. auch Kap. 79, 2 S. 66). Wenn nun nach Kap. 8, 3 „der höchst Gute (šang-žen) . . . im Verkehr (iū, andere übersetzen: im Geben) sich auf die Humanität versteht, sie gut findet“, so verläßt hier Lao-tsi, wie auch sonst, die ideale, weil für den Menschen als Menschen nicht zu erreichende Höhe und begnügt sich mit weniger, um seine Lehre auch für den Menschen brauchbar zu gestalten. Aber auch hier verlangt er die menschlichen Tugenden in höherer Gestalt. Für ihn existiert nur hohe Tugend, hohe Humanität, hohe Gerechtigkeit, hohe Gesittung, wie wir ausdrücklich erfahren, Kap. 38, 1 ff. (Den Anfang des Satzes s. S. 55: Hohe Tugend etc.). Lao-tsi's hohe Tugend thut (nach dieser Stelle) nichts und hat auch nicht warum zu thun, während niedere, im gewöhnlichen Sinne menschliche Tugend es thut und auch hat, warum zu thun. Von den weiteren Abstufungen heißt es nun:

„Hohe Humanität thut es und hat nicht warum zu thun (ohne daß sie hat . . .) ³¹⁰⁾:

hohe Gerechtigkeit thut es und hat warum zu thun ³¹¹⁾:

hohe Gesittung thut es, und wenn niemand ihr antwortet, dann entblößt sie (žang, nach Art der Kämpfer) die Arme und (Gewalt anwendend) erzwingt es.“ ³¹²⁾

Was nun Vertrauen einerseits, Treue andererseits anlangt, welche Ausdrücke der chinesischen Tugend sin entsprechen, so erkennt Lao-tsi wohl auch sie an, jedoch abermals nur in dem Sinne, wie sie vor alters vorkamen, und nicht im modernen Sinne des Wortes, wie sie auch Confucius aufgefaßt hat. Denn letztere ist nach Lao-tsi's schon mitgeteiltem Ausspruch (Kap. 38, 4) nur der Loyalität und Treue dünner Überzug und der Verwirrung Anfang. Die hervorragenden Herrscher des Altertums schenken den Unterthanen volles Vertrauen, welches diese ihrerseits rechtfertigten und vergalten. Das Volk wurde damals höchstens das Dasein seiner Herrscher gewahr, indem es seinerseits den Herrschern keinen Anlaß gab „zu thun“. Aus diesem Verhältnis ergibt sich auch Lao-tsi's Standpunkt, den wir Kap. 17, 2 kennen lernen: „Daher, reicht das Vertrauen (sin von seiten der Herrscher) nicht hin, so giebt's Untreue (put-sin von seiten der Unterthanen)“ ³¹³⁾. Dasselbe wörtlich auch Kap. 23, 3 (zu Ende). Lao-tsi's eigener, persönlicher, höherer Standpunkt tritt jedoch erst Kap. 49, 2 zu Tage, wo er sich so äußert:

„Getreue — ich behandle sie getreu.

Nichtgetreue — ich behandle sie auch getreu,
Die Tugend ist getreu!“ —

Das chines. Zeichen für Treue entspricht. seiner Zusammensetzung aus Mensch und Wort nach, etwa dem deutschen Sprichworte: ein Mann ein Wort. Dies führt uns auf

die Rede.

Auch nach Lao-tsi Kap. 8, 3 heißt es von dem höchst Guten (šang-šen), daß er „fürs Reden die Treue gut findet“. Daraus ergibt sich für ihn die Vorsichtigkeit im Reden. Denn nach Kap. 63, 5 findet „leichtes Versprechen unbedingt wenig (selten) Treue“, d. h. je mehr einer verspricht, desto weniger hält er seine Versprechungen oder aber desto weniger Glauben findet er. Kap. 17, 3 spricht Lao-tsi von den kostbaren (kuei) Worten der großen Herrscher im hohen Altertume (thai-šang, Kap. 17, 1): „Wie vorsichtig (yeu, ursprünglich ein Affe, der nach chines. Wörterbüchern auf einen Baum klimmt, wenn er einen Menschen gewahr wird, und heruntersteigt, wenn letzterer außer Sicht ist) waren ihre kostbaren Worte!“ Kostbar deckt sich hier mit sparsam³¹⁴). Denn nach Kap. 23 heißt es „wenig reden ist von selbst so“ (tsi-žan), d. h. naturgemäß, wie die Erfahrung zeigt. Lao-tsi bedient sich, dies zu erhärten, eines Vergleiches aus dem Gebiete der Naturscheinungen. „Ein Sturmwind ist (= dauert) nicht den ganzen Morgen, ein Platzregen ist (= dauert) nicht den ganzen Tag“, wiewohl sie, wie wir S. 63 gesehen haben, ihr Entstehen dem Zusammenwirken von Himmel und Erde, also den größten Naturmächten verdanken. „Himmel und Erde sogar können nicht länger (oder auf die Dauer, kieu), um wie viel mehr trifft dies hinsichtlich des Menschen zu“, d. h. um wie viel weniger soll der Mensch³¹⁵) seiner Rede freien Lauf lassen.

Lao-tsi's Ideal wäre geradezu das Nichtreden, wie dies nach Kap. 73 des Himmels Weg (thien-či-tao) ist. Hier (Kap. 73, 4) heißt es ausdrücklich: (Verse) . . . „er (der Himmel) spricht nicht, und doch versteht er (šen) Antwort zu bekommen; er ruft nicht (put-čao), und doch kommt man von selbst zu ihm (tsi-lai).“

Doch dies vermag eben nur der Himmel. Im Zusammenhange damit heißt es auch Kap. 56, 1: „Wer weiß (či-če), der redet nicht, wer redet (yen-če), der weiß nicht“³¹⁶). Kap. 43, 3 ruft Lao-tsi im selben Sinne: „Lehren ohne Worte (put-yen-či-kiao),

Nützen ohne Thun, unter dem Himmel wenige erreichen es (oder: selten erreicht man es)" ³¹⁷).

Gelingt es so nur den wenigsten, durch sittliche Größe und Reinheit besonders ausgezeichneten Individuen, ohne Worte, durch die unwiderstehliche sittliche Macht des stummen Beispielen andere zu belehren, wie sie sein sollen, stehen den meisten Worte zur Verfügung. Aber man muß es verstehen, zu reden, wenn man sein Ziel erreichen will. Denn nur „wenn man zu reden versteht" ³¹⁸), ist man ohne Fehler und ohne Tadel“, heißt es ausdrücklich Kap. 27, 1 (Vers). Zu reden verstehen ist allerdings mehr als zungenfertig sein. Denn gegenüber einem, der zu reden versteht, erweist sich nach Kap. 45, 2 „der (im menschlichen Sinne) sehr zungenfertige (ta-pien, pien, der Zusammensetzung des chines. Zeichens nach doppelt bittere, herbe Worte, also erbitterte Rede) wie stammelnd (Vers)“. Ein anderer Vers, citiert in Kap. 5, 4, besagt:

„Viel reden — vielfache Erschöpfung“,

wozu bemerkt wird: „Es ist nicht wie wenn man es innen behält (šeu-čung)" ³¹⁹).

Insofern es nun ohne Rede nicht geht, werden nach dem Beispiele der Alten vorsichtige und sparsame Worte empfohlen (s. die oben mitgeteilten Stellen Kap. 17, 3 und Kap. 23). Nähere Charakteristik der Worte lesen wir Kap. 81, 1: „Treue (sin) Worte sind (erscheinen) nicht schön (im gewöhnlichen Sinne des Wortes, mei, der Zusammensetzung des chines. Charakters nach aus Schaf und groß, d. h. großes Schaf) schöne Worte sind nicht treu. Wer (oder was) gut ist (šen-čel), ist nicht zungenfertig (auch kunstvoll, pien, s. oben), wer (was) zungenfertig ist, ist nicht gut" ³²⁰). Auch Kap. 78, 2 heißt es: „Gerade (čing) Worte sind wie verkehrt“ (fan, auch paradox) ³²¹). Lao-tsi's Anschauung von der Notwendigkeit, sich zu erniedrigen, wenn einer wirklich hoch sein will, entsprechen die Worte des Kap. 66, 2, nach welchen der heilige Mensch, hier als König gedacht, indem er wünscht, über dem Volke zu sein (šang-min) sich notwendigerweise mit (seinen) Worten (in seiner Rede) unter dasselbe stellt (sich vor ihm erniedrigt) . . . und weiter Kap. 66, 3: weil er nicht streitet ³²²), darum vermag niemand unter dem Himmel mit ihm zu streiten. Kap. 70, 2 sagt Lao-tsi: „Die Worte haben, wenn sie entstammen (tsung, wörtlich Ahnherr, Stifter einer Familie, dann allgemein Urheber, also ihren Ursprung), die Geschäfte (ssi, Thaten, Werke) haben (ihren

Fürsten (kiün)“. — Unmittelbar vorher spricht Lao-tsi von seinen Worten, die sehr leicht zu verstehen und sehr leicht auszuführen sind; gleichwohl kann niemand unter dem Himmel sie verstehen, kann niemand sie bethätigen. Auch in den darauf folgenden Worten spricht er von denen, die ihn verstehen. Es liegt daher nahe, auch den citierten Ausspruch auf Lao-tsi's Lehre zu beziehen³²³): Sie hat einen Urheber, unter dem im Sinne Lao-tsi's niemand anderer zu verstehen sein kann als sein Tao³²⁴). Aber nichts hindert, diese Worte auch ganz allgemein aufzufassen. In diesem Falle würde Lao-tsi verlangen, daß die Worte derjenigen, die seine Lehre annehmen, von Tao ausgehen, demselben immer entsprechen und zu ihm auch zurückkehren. Die Worte: „nur weil man diese nicht kennt, darum kennt man (auch) mich nicht“, durch welche Lao-tsi selbst sich als Tao's Werkzeug bekennt, unterstützen diese allgemeinere Auffassung.

Doch Worte frommen nicht viel, wenn nicht Thaten nachfolgen. In dieser Hinsicht äußert sich auch Lao-tsi Kap. 62, 2 im Sinne des lateinischen: Verba movent exempla trahunt: „Schöne Worte sind marktfähig³²⁵) (kho-i-ši, wörtlich: können zu Markte gehen), ehrenhafte (edle) Handlungen können die Menschen zunehmen machen (kia-žin)“, d. h. können die Menschen vorwärtsbringen³²⁶). So kommen wir zu dem

Wandel (hing).

Lao-tsi's heiliger Mensch wirkt durch die unwiderstehliche Macht seines Beispieles. Daraus ergibt sich nach Tao's Vorbild auch für den Menschen das Nichtthun als das Höchste. Die Lehre von dem Nichtthun gehört demnach mit zu den Hauptbegriffen der Lehre Lao-tsi's.

Nichtsein. Nichtthun.

Während nach Kap. 40, 2 alles unter dem Himmel im Sein entsteht (s. S. 69), heißt es in der Fortsetzung dieser Stelle, „daß Sein im Nichtsein entsteht (geboren wird, yeu šeng iü wu)“.

Nach Kap. 11 ist es Nichtvorhandensein, was den Gebrauch bedingt, wie alltägliche Erfahrung lehrt:

11, 1: „Dreißig Speichen vereinigen sich auf einer Nabe“. Doch nicht sie sind es, welche die Brauchbarkeit des Rades bedingen, im Gegenteil „entsprechend ihrer Leere (d. h. der inneren

Rundung, der Stelle der Nabe, die sie frei lassen) ist (= erfolgt) des Wagens Gebrauch (Brauchbarkeit).

11, 2: Erweichten Thones sich bedienend macht man Geräte: (doch nur) entsprechend (= wegen) ihrer Leerheit (Höhlung) ist (= erfolgt) der Geräte Gebrauch.

11, 3: Man bricht Thüre und Fenster (in den Wänden) und macht so ein Haus: entsprechend seiner (des Hauses) Leerheit (d. h. wegen der leeren Thüre und Fenster) ist (= erfolgt)³²⁷ des Hauses Gebrauch.

11, 4: Darum man, indem man sich des Seins (yen, des Seienden, dessen was man hat) bedient, Nutzen schafft (d. h. Nützliches macht, hervorbringt), (jedoch erst) indem man sich des Nichtseins (wu, des Nichtseienden) bedient, man den Gebrauch macht (wei-yung), d. h. die Brauchbarkeit erzielt*.

Kap. 43, 1 sagt Lao-tsi: „Unter dem Himmel das höchst Geschmeidige (zeu, das chinesis. Zeichen aus Holz und Speer zusammengesetzt) treibt ungestüm das höchst Feste unter dem Himmel vorwärts.

43, 2: Nichtseiendes (d. h. Immaterielles, Unkörperliches, Stoffloses) tritt (dringt) ins Zwischenraumlose (so wörtlich das chinesische wu-kien, d. h. Nichtleere, Massive, Dichte) ein.

Ich weiß daraus, schließt Lao-tsi in der Fortsetzung der Stelle (Kap. 43, 3), daß auch das Nichtmachen (wu-wei) (seinen) Nutzen hat“. Folgt die bereits auf S. 95 mitgeteilte Stelle, wonach nur selten einer es erreicht, ohne Worte zu belehren, ohne Thun zu nützen.

Diese und ähnliche Vorgänge der Naturwelt veranlassen Lao-tsi, auch dem Menschen die Leerheit, sowie das Zurückkehren zu seinem Ursprung als Anforderungen aufzustellen. Denn Kap. 16, 1 heißt es: „Gelingen auf der Leerheit Gipfel ist Bewahren der Ruhe Beständigkeit³²⁸) (tuk, aus Bambus und Pferd zusammengesetzt, ursprünglich das ruhig langsam gehende Pferd)“. Unter der Leerheit ist die gänzliche innere Befreiung des Menschen von allem sinnlichen Begehren und weltlichen Streben zu verstehen, welches den Menschen ebenso in steter Unruhe erhält und ihn zur Vollendung nicht gelangen läßt, wie ihn das Aufgeben desselben, die Entäußerung, zur Ruhe führt.

Was nun das Zurückkehren zu seinem Ursprung anlangt, so ist auch hier die belebte Natur ein sprechendes Zeugnis für die Richtigkeit des von Lao-tsi aufgestellten allgemeinen Gesetzes. Denn wie

die schon auf S. 71 mitgeteilte Fortsetzung der Stelle Kap. 16, 1 besagt, teilt alles in der Natur das Streben, sich zu erhalten und zu entfalten. Aber auf der höchsten Stufe der Entwicklung angelangt, fängt alles an wieder abzunehmen, bis es ruht. Es hat seine Aufgabe erfüllt und kehrt zu seinem Ursprunge, dem Nichtsein, zurück. Kap. 16, 2 heißt es daher: „Zurückkehren zur Wurzel (ken, d. h. zu seinem Ursprunge) heißt ruhen, das heißt seine Bestimmung (ming) zurückgeben (fuk)“.

Auf diese Weise erweisen sich die Begriffe Leerheit (Entäußerung) und Rückkehr zu seinem Ursprung, der erstere das Innere, der letztere das Äußere betreffend, als ziemlich gleich, beide einem und demselben Ziele zustrebend, der ungestörten, ewigen Ruhe im Schoße Tao's. Nach S. 42 ist Tao selbst nämlich leer und ruhig, in seinem Sein, wie in seinem Thun, woraus folgt, daß auch derjenige, der von Tao Gebrauch machen will, nicht voll sein darf. Nach Kap. 37 heißt es geradezu, daß Tao, wiewohl er alles in der Welt bewirkt, dennoch selbst beständig ohne Thun ist, d. h. alles entsteht wie von selbst, ohne Kraftanwendung von Seiten Tao's. Kap. 63, 1 wird daher auch der allgemeine Grundsatz aufgestellt: Das Thun sei Nichtthun³²⁹), das Geschäft sei Geschäftslosigkeit, der Geschmack sei Geschmacklosigkeit, das Große sei (erseheine) klein, das Viele sei wenig. Kap. 47, 2 heißt es in dieser Hinsicht von dem heiligen Menschen (sing-žin), daß er nicht geht und doch weiß, nicht sieht und doch benennt, nicht macht und doch vollendet. Ganz besonders soll dies nach Kap. 48 von dem Herrscher gelten. Geschäftigkeit reicht nach dieser Stelle nicht hin, des Himmels Unteres (= das Reich) in Empfang zu nehmen, im Gegenteil gilt, daß wenn einer das Reich empfängt, dies immer nur durch Geschäftslosigkeit erfolgt. (Dasselbe Kap. 57, 1.) Nach Kap. 75, 1 ist das Volk schwer zu beherrschen, wenn (wörtlicher: weil) die Obrigkeit zu thun hat. Lao-tsi's Herrscher im Ideale kann daher nach Kap. 57, 3 erklären, daß er nichts macht und das Volk von selbst sich ändert, daß er die Ruhe liebt und das Volk von selbst sich bessert, daß er ohne Geschäft ist und das Volk von selbst sich bereichert, daß er ohne Wünsche ist und das Volk von selbst urwüchsig wird. Anderswo (Kap. 47) heißt es im selben Sinne: Man geht nicht zur Thür hinaus und kennt das Reich (oder die ganze Welt, thien-hia), man schaut nicht zum Fenster hinaus und sieht des Himmels Weg (tao).

Kap. 48, 1 heißt so ganz allgemein von demjenigen, der tao-beflissen (wei-tao) von Tag zu Tag immer mehr abnimmt, bis er am Nichtthun anlangt, daß er „nichts thut und es dennoch nichts giebt, was er nicht thäte“³³⁰).

Nichtthun ist wohl das vom Menschen anzustrebende, ihm jedoch gleichzeitig auch unerreichbare Ziel. So erklärt es sich, wenn man, gegenüber den erwähnten Aussprüchen vom Nichtthun, Kap. 81, 2 ganz zu Ende, als den letzten Satz im Tao-tek-king die Worte liest: „Des heiligen Menschen Weg ist thun (wei), dabei nicht streiten“³³¹). Welcher Art das Thun des heiligen Menschen ist, lehren andere Aussprüche Lao-tsi's, aus denen hervorgeht, daß Lao-tsi die Begriffe Schwäche und Nachgiebigkeit, letztere schon aus dem soeben erwähnten Begriffe des Nichtstreitens sich ergebend, als dem Nichtthun am nächsten ansieht. Dies führt uns zu den Begriffen:

Klein, schwach, niedrig, nachgiebig.

Kap. 76, 1 heißt es:

„Des Menschen Geborenwerden (= der Mensch bei seiner Geburt) ist zart und schwach, sein Tod (= bei seinem Tode) ist (er) fest und stark. Die 10000 Wesen (= alle Wesen), Gräser und Bäume sind in ihrem Entstehen zart und fein, in ihrem Absterben sind sie trocken und dürr.

76, 2: Daher ist Festigkeit und Stärke des Todes Begleiter, Weichheit und Schwäche des Lebens Begleiter.

76, 3: Darum (gilt): ist die Wehrmacht (ping) stark, so siegt sie nicht, ist der Baum stark, so ist er alle (kung)³³²).

Stark und groß wohnt (bleibt, ist) unten, zart und schwach wohnt oben“.

Ein anderes Beispiel bietet das Wasser, von welchem es heißt:

Kap. 78, 1: „Unter dem Himmel übertrifft (kuo) nichts an Weichheit und Schwäche das Wasser, und doch ist nichts imstande, über dasselbe zu siegen (ihm den Vorrang abzulaufen), von (all dem), was Festes und Starkes angreift. Es giebt nichts darunter, womit man es austauschen könnte. Daß schwach über stark siegt, daß weich über hart siegt, ist jedermann unter dem Himmel bekannt (wörtlich: unter dem Himmel niemand weiß das nicht), aber niemand ist imstande, es zu üben (d. h. es anzuwenden, darnach sein Leben einzurichten“ (folgen die unter Regierung mitzuteilenden Verse 78, 2). Vgl. auch Kap. 43, 1

(auf S. 98) die Worte von dem „höchst Geschmeidigen (Zarten), welches das höchst Feste antreibt“. In dieser Hinsicht wird Kap. 52, 3 geradezu erklärt:

„Kleines sehen heißt hell sehen (ming),
Schwäche bewahren heißt Starksein.“

Dasselbe Wasser, welches nach dem Gesagten das Vorbild des über das Starke siegenden Schwachen ist, ist nach einem andern Ausspruche Lao-tsi's (Kap. 66, 1) das Gleichnis der alle gewinnenden Demut und Selbstlosigkeit, von der das biblische Wort gilt: Wer sich selbst erniedriget, der wird erhöht werden. Lao-tsi sagt hier ausdrücklich: „Das, wodurch Ströme und Meere vermögen, der hundert (= aller) Thäler Könige zu sein, ist, weil sie verstehen, sich vor ihnen zu erniedrigen (d. h. die Niedrigeren zu sein)“. Nach der schon auf S. 66 mitgeteilten Stelle Kap. 77 wird in dieser Hinsicht die Verfahrensweise (tao, wörtlich Weg) des Himmels, der Hohes herabdrückt und Niedriges erhebt, der das Überfluß habende vermindert und nichthinreichendes erweitert, geradezu mit Bogenspannen verglichen. Nach Kap. 42, 2 gehört Wenigkeit (kua) mit zu den von den Menschen verabscheuten Dingen, wiewohl Könige und Fürsten sie zu ihrem Titel machen (den Wortlaut der Stelle s. auf S. 109). Aber Lao-tsi erklärt sich ganz entschieden für dieselbe. Kap. 69, 1 citiert er die Worte eines erprobten (yung) Kriegsmannes (ping)³³³: „Ich wage nicht den Herrn (ču) zu machen³³⁴, sondern mache den Gast³³⁵, ich wage nicht einen Zoll vorzugehen, sondern trete einen Fuß zurück“.

Ähnlich äußert sich Lao-tsi Kap. 66, 2, daß „der heilige Mensch, wünscht er über dem Volke zu sein, sich notwendigerweise in (seinen Worten) vor ihm (dem Volke) erniedrigt; wünscht er dem Volke voran zu sein, sich notwendigerweise mit seiner Person ihm nachstellt“.

Im selben Sinne heißt es auch Kap. 68, 1: „Einer, der es versteht, die Menschen zu gebrauchen (yung-žiu), macht den Niedrigen (hia)“, d. h. ist ihnen unterthan. Kap. 67, 3 spricht Lao-tsi von drei Schätzen (sam-pao), die er hat, bewahrt und hochschätzt. Als den dritten bezeichnet er, „daß er nicht wagt, der Vorderste im Reiche zu sein“, aber eben deswegen imstande ist, der Vollkommenste von allen zu sein (s. S. 14). Lao-tsi steht hierin im Einklange mit dem Heiligen seiner Lehre, von welchem es Kap. 70, 3 heißt, „daß er (grobes) Wollenkleid

anzieht“, also äußerlich unscheinbar erscheint, aber „Edelsteine in seinem Herzen birgt (hoei-yük)“.

Was vom Einzelnen gilt, gilt auch von der Gesamtheit. Kap. 61, 1 lesen wir in dieser Hinsicht mit Bezug auf den Staat: „Was wirklich ein großer Staat ist (ta-kuok-čē), nimmt herablassend (hia) niedere Lage ein (lieu) und wird (ebendeswegen) Verknüpfungsort von allem unter dem Himmel (thien-hia), wird der Welt Weibchen (phin, vgl. dazu S. 44 u. 110)“. Mit einem Worte: Was wirklich groß ist, dem geziemt es, Unterwürfigkeit zu üben.

Genügsam.

Einer von den in Kap. 44 citierten Versen besagt:

Kap. 44, 3: Wer genügsam zu sein weiß,
wird nicht beschämt.

Nach Kap. 46, 2 „ist vom Unglück (kuo) keines größer (= giebt es kein größeres Unglück), als nicht verstehen genügsam zu sein“³³⁶). Im Gegenteil heißt es daselbst (Kap. 46, 3): „Daher kennt man der Genügsamkeit Genügen, so ist man für immer genügsam (oder auch: so hat man für immer genug)“, was wohl bedeuten soll: kennt man den Wert der Genügsamkeit, weiß man, wie wenig einer braucht, der genügsam ist, oder wie glücklich sich so einer in seiner Zufriedenheit schätzt, so wird man nie nach etwas anderem streben, als genügsam zu sein. Denn der Genügsame hat immer genug. Zur Genügsamkeit gehört es, mit seinem Lose zufrieden zu sein, was auch ausdrücklich Kap. 72, 1 anempfohlen wird: „Man halte seinen Ort, wo man sich aufhält, nicht für eng, man halte den Ort, wo man lebt, nicht für beschränkt; 72, 2: Eben nur daß man ihn nicht für beschränkt hält, deswegen ist er nicht beschränkt“.

Was vom Individuum gilt, gilt auch für die Gesamtheit. Der warmen Schilderung seines Musterstaates, die Lao-tsi Kap. 80 entwirft (s. S. 23 f.), entnehmen wir, daß Lao-tsi auch für ganze Völker die Begriffe Genügsamkeit — Glück als parallele Begriffe ansieht.

Aus der Genügsamkeit ergibt sich der Standpunkt, den Lao-tsi's Ideal des Menschen dem gegenüber einnimmt, was die Welt sonst als das Wünschenswerteste und Erselmteste ansieht, nämlich Güter und Ehren. Der nach Kap. 56, 2 (s. S. 89) seine Durchgänge und Pforten verschließende Heilige ist nämlich eben

„deswegen“ nach Kap. 56, 3 „unerreichbar (put-kho-thek, unzugänglich) für Liebe (tshin) und auch unerreichbar für Entfremdung (su); er ist unerreichbar für Nutzen (li) und auch unerreichbar für Schaden (hai); er ist unerreichbar für Ehren (kuei) und auch unerreichbar für Geringschätzung (tsien). Eben darum ist er aber der Geehrteste unter dem Himmel (thien-hia-kuei, auch von aller Welt geehrt)“.

Güter: Gewinn.

Nach Kap. 64, 3 wünscht der heilige Mensch nicht zu wünschen und schätzt schwer erreichbare Güter nicht. Schwer erreichbare Güter machen nach Kap. 12, 2 des Menschen Wandel schädlich (fang), während es nach Kap. 46, 2 unter den Lastern kein größeres giebt, als kho-yuk, wörtlich: „es kann gewünscht werden“, also Unersättlichkeit³³⁷) oder, wie andere übersetzen, das Erklären der Wünsche für erlaubt. Dagegen veranlaßt nach Kap. 3, 2 „das Nichtschätzen von schwer erreichbaren Gütern (huo, dem chines. Zeichen nach ursprünglich Perlen zum Eintausch bestimmt) das Volk, nicht diebisch zu sein (wörtlich put-wei-tao: nicht Diebe machen oder Diebstahl begehen)“. Ebenso veranlaßt nach Kap. 3, 3 das Nichtansetzen von Wünschenswertem (kho-yuk, wie früher) das Herz, nicht beunruhigt zu sein (luan). Ähnlich heißt es auch Kap. 19, 1: „Verzichtet man auf die Kunstfertigkeit (khiao) und läßt den Gewinn fahren, so giebt es keine Diebe und Räuber“. Umgekehrt heißt es nach den Kap. 44, 2 citierten Versen:

„Viel Aufhäufen, unbedingt starker Verlust“.

Nach Lao-tsi selbst ist jedoch Verlieren viel schmerzlicher, als Gewinnen (Erreichen), wie die von Lao-tsi Kap. 44, 1 aufgeworfenen Fragen beweisen:

Name oder Person, welches ist näher?

Person oder Güter, welches ist mehr?

Erreichen oder Verlieren, welches ist schmerzlicher?

deren Beantwortung selbstverständlich ist (s. S. 77). Noch wertloser sind sie, wenn man sie öffentlich zur Schau trägt. Hier heißt es nach Kap. 9, 2 vergleichsweise: „Gold und Edelsteine füllen eine öffentliche Halle — niemand ist in stande, sie zu bewahren; reich und geehrt, dabei hochmütig³³⁸), zieht (i, wörtlich hinterläßt, vererbt) sich von selbst sein Unglück zu“.

Ähnlich wie mit dem Reichtum verhält es sich auch mit

Ehren.

Diesen gilt ein einziger, aber schwer wiegender Ausspruch Lao-tsi's Kap. 13, 1. nach welchem „Ehren (kuei) ein (ebenso) großes Übel (huan) sind wie der Körper (šim)“, was daselbst Kap. 13, 3 des Näheren erklärt wird: „Was heißt: Ehren sind ein (ebenso) großes Übel wie der Körper? Das, wodurch wir große Übel haben, ist, weil wir den Körper haben. Erreichten wir ohne den Körper zu sein, was für Übel hätten wir?“

Wissen (či).

Kap. 71, 1 lesen wir die rätselhaften Worte: či-put-či-šang, put-čī-čī-ping, d. h. wissen nicht zu wissen (= verstehen im weltlichen Sinne unwissend zu sein) ist das Höchste (vgl. Kap. 10); nicht wissen zu wissen (Wissen = Einsicht in Tao) ist Krankheit. 71, 2: Eben nur dadurch, daß man den krankhaften Zustand (ping) für eine Krankheit hält (ping), wird man nicht krank (ping)³³⁹. 71, 3 s. S. 90.

Lao-tsi will das aus Tao resultierende Wissen, welches an sich selbst hinreicht, ohne daß es nötig ist, sich auch das menschliche sogenannte Wissen anzueignen.

Kap. 10, 3 heißt es in dieser Hinsicht ausdrücklich: „Wenn man klar und hell sehend nach den vier Seiten (d. h. überallhin) durchdringt, so kann man ohne Wissen (nämlich im menschlichen Sinne des Wortes) sein“. Im Gegenteil heißt es vom menschlichen Wissen Kap. 18, 1: Ist Wissen (čī) und Scharfsinn (hočī) hervorgetreten, so giebt es große Falschheit (wei, dem chines. Zeichen nach aus Mann und machen zusammengesetzt, also Fiktion, Verstellung). Daher empfiehlt Lao-tsi Kap. 19, 1:

„Verzichtet man auf die Heiligkeit (šing)³⁴⁰ und verläßt man die Weisheit, (so) ist des Volkes Nutzen (Vorteil) hundertfach⁴.

Kap. 20, 1 heißt es im selben Sinne ganz allgemein: „Verzichtet man auf's Lernen (hiok), so ist man ohne Kummer (yeu)“.

Zwar erkennt auch Lao-tsi an, daß man durch Lernen im menschlichen Sinne des Wortes zunehme: aber je mehr man so zunimmt, desto mehr entfernt man sich von der von Lao-tsi verlangten Einfachheit des taohaften Menschen, zu der doch das Streben des Menschen hinzielen soll.

Kap. 48, 1: „Betreibt (wei, wörtlich: macht) man das Lernen (wörtlicher: macht man Studien), (so) nimmt man täglich zu, betreibt (wörtlich: macht wei) man Tao, (so) nimmt man täglich ab. Dadurch daß man abnehmend noch weiter abnimmt, gelangt

man schließlich zum Nichtthun. Man ist ohne Thun, und doch giebt es nichts, was man nicht thäte (thun könnte)“.

In dieser Hinsicht wird sogar das Wissen der Alten, das z. B. Confucius für das Höchste der Weisheit galt und daher von ihm auf Schritt und Tritt zur Nachahmung empfohlen wurde, nur „Tao's Blüte (d. h. äußere Seite) und (als solche) der Dummheit Anfang“ genannt (Kap. 38, 4). Lao-tsi's heiliger Mensch „lernt“ daher nach Kap. 54, 3: „das Nichtlernen (hiok put hiok) und kehrt dazu zurück, worüber die (= andere) Menschen hinausgehen“, nämlich zu der ursprünglichen Einfachheit. Dieser Zustand deckt sich mit „der klaren Einsicht in Tao“, welche dem gewöhnlichen Menschen nach Kap. 41, 2 „wie obskur“ (žok-mei) erscheint, in Wirklichkeit jedoch um so durchdringender ist.

47, 1: „Man geht nicht zur Thür hinaus und kennt doch des Himmels Unteres (= alles unter dem Himmel, das ganze Reich), man schaut nicht zum Fenster hinaus und sieht des Himmels Weg“.

Im Gegenteil heißt es in der Folge von dem menschlichen Wissen: „Je weiter einer sich entfernt, desto weniger kennt er“.

Daher heißt es in der Fortsetzung der Stelle:

47, 2: „Daher der heilige Mensch nicht im Gange ist (nicht geht, put-hing) und doch weiß (ei), nicht sieht und doch benennt, nicht macht und doch vollendet“.

Kap. 41, 1 unterscheidet Lao-tsi drei Stufen der aus dem Vordringen in Tao sich ergebenden Weisheit. Er spricht von Hochgebildeten, die eifrig Tao betreiben, von Mittelgebildeten, bei denen er sich bald behauptet, bald verloren geht, schließlich von Niedriggebildeten, die Tao nur verlachen. (Den Wortlaut der Stelle s. S. 51.) Es unterliegt keinem Zweifel, daß nur die ersten, die Hochgebildeten, Lao-tsi's Ideale entsprechen. Denn in Kap. 27, 3 heißt es:

„Nicht ehren seinen Meister (ssī, für den Tao-Besitzer ist dies in letzter Reihe Tao selbst), nicht lieben sein Bedürfnis (tsz, d. h. dasjenige, worauf man angewiesen ist, worunter für den Tao-Besitzer der Nichtgute verstanden wird, als Objekt seiner Belehrung und Vervollkommnung), (von einem solchen gilt): wenn man auch kenntnisreich (ēi) ist, so ist man recht verblendet (ta-mi)“.

Tao's Kenntnis macht somit nach Lao-tsi das einzige, wirkliche Wissen aus. Denn nur derjenige, der (in und durch Tao) „zu stehen versteht, hat, wodurch ohne Gefahr (pu-tai) zu sein“, wie es Kap. 32, 2 ausdrücklich heißt.

Äußerlich tritt allerdings dieses auf Tao's Kenntnis beruhende Wissen nicht zu Tage. In dieser Hinsicht heißt es Kap. 56, 1: „Wer weiß (či-č'e), der redet nicht, wer redet, der weiß nicht“³⁴¹).

Dem menschlichen Standpunkt angepaßt ist die fast mit Confucius übereinstimmende Ansicht Lao-tsi's Kap. 33, 1:

„Wer die Menschen kennt, ist weise, wer sich selbst kennt, ist erleuchtet (ming)“.

Lao-tsi's Urteil über die gewöhnliche menschliche Weisheit enthalten auch die Worte Kap. 3, 1, wonach

„Das Nichtlehren von Weisen (Würdigen, hien) das Volk veranlaßt, nicht zu hadern“.

5. Der heilige Mensch als Herrscher. (Regierung; Reich.)

Nach Kap. 39, 2 „erreichte der König (wang) der Vasallenfürsten (heu) die Einheit (yi), um des Reiches (thien-hia) Richtmaß (čing) zu sein“ oder des Reiches Verwaltung zu führen. Dazu heißt es Kap. 39, 3: „Hätte der König der Vasallenfürsten nicht, wodurch des Reiches Richtmaß zu sein (oder des Reiches Verwaltung zu führen), und wäre er auch (= wiewohl) geehrt (kuei) und erhaben (kao), er würde befürchten, zu straucheln (kiuet)“³⁴²).

Kap. 25, 4: „Daher ist Tao groß, der Himmel ist groß, die Erde ist groß, der König (wang) ist auch groß.“

Innerhalb der Landesgrenzen (= in der Welt) giebt es vier Große und der König ist (wörtlich bleibt, kiü) deren einer.

25, 5: Der Mensch (hier der König gemeint) nimmt zum Vorbilde die Erde: die Erde nimmt zum Vorbilde den Himmel; der Himme nimmt zum Vorbilde Tao; Tao nimmt zum Vorbilde das (= sein) Von-selbst-so-sein“³⁴³).

Die im Zusammenhange mitgeteilten Worte Lao-tsi's sind so zu verstehen, daß nur derjenige König zu den vier Großen gezählt zu werden verdient, der Tao nachahmt. Denn wie es auf S. 46 hieß, ist Tao groß, nur ihm kommt absolute Größe zu. Alle übrige Größe ist nur relativ, ein Teil der Größe Tao's, durch Teilnahme der Wesen an Tao bedingt und nur so lange bestehend, als diese Teilnahme andauert. Gegenüber der chinesischen

Anschauung, wonach der Kaiser, chinesisch thien-tsi, d. h. der Himmelssohn, seine Würde aus des Himmels Auftrag besitzt, leitet Lao-tsi die Größe der Könige von Tao ab. Beides entspricht unserem Ausdrucke „von Gottes Gnaden“. —

Wie nun der König, und da dieser seinerseits wieder die Norm für die übrigen Menschen sein soll, nach seinem Beispiele der Mensch überhaupt die göttliche Norm, der er zu folgen hat, an der Erde, am Irdischen erkennt, lehren andere Aussprüche Lao-tsi's.

Nach Kap. 29, 1 lesen wir: „Würde (jemand) wünschen, des Himmels Unteres (= das Reich) zu nehmen und es zu machen, wir würden schließlich sein Nichterreichen sehen.

Des Himmels Unteres (= das Reich) ist des Geistes (ein geistiges) Gefäß (šin-khi) und kann in der That nicht gemacht werden. Derjenige, der es macht, zerstört es; 29, 2: derjenige, der darnach greift, verfehlt (verliert) es“.

Unter šin (Geist) versteht der Chinese alles, was durch eigene innewohnende Kraft in Wirksamkeit tritt, funktioniert³¹⁴), woraus sich dann neben anderem die Bedeutung der den Körper leitenden Kraft, des menschlichen Geistes ergibt.

Das Reich ist nach Lao-tsi's Auffassung also ein geistiges Gefäß, d. h. etwas, was durch sich selbst, ohne äußere Einwirkung, im Gange sich befindet. Julien faßt šin-khi als göttliches Gefäß (comme un vase divin) auf, d. h. ein solches, das zu fabrizieren die Menschen außer stande sind³¹⁵). Wie es so von selbst ist, ist es in der Ordnung und kann jedwedes menschliche Streben, daran etwas zu bessern, nur das Gegenteil erzielen. Passend beleuchtet Strauß 146 diesen Ausspruch Lao-tsi's durch den Hinweis auf die chinesische Verfassung, einerseits wie sie der Volksgeist erheischte, andererseits wie sie zum Nachteile des chinesischen Reiches im Laufe der Jahrhunderte sich entwickelte:

„Der altchinesische Volksgeist verlangte zu seiner vollen Entfaltung die Selbständigkeit der Stämme unter eigenen Fürsten, die sie verbürgten, innerhalb einer starken Reichseinheit, widerstrebte daher ebenso einer Zersplitterung in unabhängige Staaten, wie einer einheitsstaatlichen Uniformität. Dieses Geistes Organ war das wohlgegliederte Reich, und solange es bestand, sehen wir den chinesischen Geist in mannigfaltigem kräftigen Aufstreben. Mit eintretender Zersplitterung beginnt es zu retardieren und zieht sich in's Innerliche zurück“.

Der Urwüchsigkeit des Reichszustandes entspricht auch die Urwüchsigkeit des Regierenden, von der es Kap. 28, 4 heißt: „Macht der heilige Mensch (= König) von ihr (d. h. seiner Roheit, phuk, wie sie im vorhergehenden erwähnt wird, d. h. seiner reinen, unverkünstelten, taohaften Natur) Gebrauch, so wird er dann der Beamten (kuan) Ältester (Oberster, čang)“.

Die Folge eines solchen Zusammentreffens von urwüchsigem Reichszustande mit der von Lao-tsi verlangten „Roheit“ des Regierenden ist geordnete dabei ruhige Regierung, wie es ausdrücklich heißt (Kap. 28, 4 zu Ende):

„Daher (ein solcher), groß in der Verwaltung, nicht Wunden schlägt“, und Kap. 30, 1: „Wer mit Tao zur Linken des Herrn der Menschen steht (d. h. zu den höchsten Reichswürdenträgern gehört, denen die Aufrechterhaltung der Ruhe und Ordnung, beziehungsweise ihre Herstellung obliegt), vergewaltigt nicht durch Waffen des Himmels Unteres (das Reich)“.

Nach Kap. 45, 3 (zu Ende) ist „Rein (das chines. Bild vom Wasser entlehnt) und Ruhig des Reiches (thien-hia) Regel (čing)“.

Ein solcher wirkt ohne äußeres Eingreifen, ohne Reden und Thun, durch sein bloßes Wesen und Verhalten, beides allerdings das leuchtende Abbild Tao's darstellend, wie es in den Versen Kap. 35, 1 heißt: „Ergreift (und behält) man das große Bild (ta-siang, nämlich Tao in seiner so zu sagen ethischen Gestalt), so kommt des Himmels Unteres (das ganze Reich, tous les peuples de l'empire, wie Julien 130 übersetzt). Es kommt ohne Schaden zu erleiden; es ist (vielmehr) ruhig, friedlich und gedeihlich (thai, dem Zeichen nach: viel und Wasser)“.

Dies ist wohl Lao-tsi's Theorie, aber nach Kap. 32, 1 war Lao-tsi auch von ihrer Brauchbarkeit im Leben überzeugt. Denn hier heißt es ausdrücklich:

„Wenn Vasallenfürsten (heu) und Könige (wang) vermöchten, (an Tao) festzuhalten, so würden die 10000 Wesen und Dinge (wan-wut = alles in der Welt) von selbst entgegenkommen, Himmel und Erde vereinigten sich, um süßen Tau herabzusenden, und das Volk (min) würde, ohne daß jemand es ihm befähle, von selbst sich ausgleichen (kiün, das Bild von der geebneten Erde entlehnt, = als gleich ansehen oder in Ordnung bringen, zurechtmachen).

Strauß bemerkt dazu (S. 144): „Staatsmänner von wahrer Großheit, die immer auch eine sittliche ist, wie überhaupt große Menschen, erweisen sich als solche nicht durch das Erlernete,

Angeeignete, was allen zugänglich ist, sondern durch ihre geniale Ursprünglichkeit, durch das Angeborne, dessen Gewalt bei aller Milde, Anspruchslosigkeit und Demut die Menschen beherrscht und sie von selbst über die Minderbegabten emporhebt“. Unserer Ansicht nach deckt sich die hier erwähnte geniale Ursprünglichkeit keineswegs mit der von Lao-tsi verlangten Urwüchsigkeit.

Ähnlich heißt es Kap. 37, 2: „Wenn Könige und Vasallenfürsten (wang-heu) vermöchten, (an Tao) festzuhalten, so würden die 10000 Wesen und Dinge von selbst sich ändern“, d. h. sich dem sittlich korrekten Leben zuwenden, ohne daß es nötig wäre, Sitte und Recht durch anderweitige Maßregeln aufrecht zu erhalten oder herzustellen.

Nach Kap. 37 ist Begehrlosigkeit, von der auch bei Tao die Rede war, die sicherste Stütze der Ruhe, des Herrschers wie des Reiches; Kap. 37, 2 (Vers):

„Wenn man dadurch, daß man ohne Verlangen ist, zur Ruhe gelangt (wenn man durch Begehrlosigkeit ruht), so wird des Himmels Unteres (das Reich) von selbst richtig (geregelt) ōng; Var.: ting, ruhig“.

Hand in Hand mit der Begehrlosigkeit geht die Einfachheit des Herrschers. Nach Kap. 42, 2 heißt es ausdrücklich: „Was die Menschen hassen, ist lediglich (wei) das Verwaistsein, die Wenigkeit, die Unwürdigkeit; aber Könige und Fürsten machen sie zu ihrer Bezeichnung“.

Ähnlich Kap. 39, 4: „Darum hält das Edle das Elende für (seine) Wurzel, hält das Hohe das Niedrige für (seine) Grundlage: indem also Vasallenfürsten und Könige sich selbst Waise, Wenigkeit, (der) Unwürdige ³⁴⁶) nennen, ist dies nicht ihr Halten des Niedrigen für (ihre) Wurzel? Ist dem nicht so?“

Kap. 66, 2 heißt es im selben Sinne: „Der heilige Mensch, wünscht er über dem Volke zu sein, erniedrigt sich vor ihm, notwendigerweise in Worten; wünscht er dem Volke voran zu sein, setzt sich ihm notwendigerweise in seiner Person nach.

66, 3: Auf diese Weise ist er oben (hat er seine hohe Stellung) und das Volk erträgt es nicht schwer, ist voran (hat den Vorrang) und das Volk ist nicht beleidigt. Daher freut sich des Himmels Unteres (= das Reich) ihn zu fördern ohne überdrüssig zu werden. Da er nicht streitet, so ist niemand unter dem Himmel imstande, mit ihm zu streiten“.

Kap. 68, 1: „Einer, der es versteht, die Menschen zu gebrauchen, macht ihren Niedrigen“, d. h. ist ihnen unterthan.

Auch von einem Staate heißt es ebenso Kap. 61, 1:

„Was ein wirklich großer Staat ist (ta-kuok-če), nimmt, sich herablassend (hia), niedere Stellung ein (das Bild vom tiefliegenden Wasser entlehnt, vgl. S. 72); (so) ist er der Welt (thien-hia) Verknüpfungsort, ist der Welt Weibchen (phin).

61, 2: Das Weibchen siegt stets durch Ruhe über das Männchen. Ruhe hält es (oder: man) für Erniedrigung (Unterthänigkeit).

Daher ein großer Staat, wenn er vor einem kleinen Staate (oder auf chinesische Verhältnisse gedeutet, wo in dem weiten Kaiserreiche nebeneinander Lehnstaaten von verschiedener Größe bestanden, vor kleinen Staaten) sich erniedrigt, dann den kleinen Staat in Empfang nimmt (gewinnt), ein kleiner Staat, indem er vor dem großen Staate sich erniedrigt, dann den großen Staat gewinnt.

61, 3: Daher lassen sich einige herab, um zu gewinnen, andere lassen sich herab und werden (so) gewonnen³⁴⁷).

61, 4: Ein großer Staat geht (gehe) nicht über den Wunsch hinaus, die Menschen zu verbinden und zu unterhalten (chines. Zeichen čhuk. aus schwarz und Feld zusammengesetzt, also schwarzer Boden, Weideland, daher weiden, füttern); ein kleiner Staat geht (gehe) nicht über den Wunsch hinaus (in den Verband des großen Staates) einzutreten und den (seinen) Leuten zu dienen.

Diese beiden, von denen die Rede war, jeder erreicht das, was er wünscht, (aber)

Was groß ist, dem geziemt es, Unterthänigkeit zu üben (den Niedrigen zu machen)“. —

Die erwähnten Eigenschaften, urwüchsige Einfachheit, Begehrlosigkeit und Selbsterniedrigung, haben wir als Hauptattribute Tao's erkannt und so überrascht es nicht, wenn wir sie auch bei der Regierung und den Regierenden an anderen Stellen geradezu durch Tao ersetzt finden.

So heißt es vom Reiche Kap. 46, 1:

„Hat des Himmels Unteres (= das Reich) Tao, so läßt man (selbst) Rennpferde (tsen-ma) zurück, um zu düngen.

Ist des Himmels Unteres ohne Tao, so leben Kriegsgrosse in den Grenzgebieten (auch werden geboren, šeng)“.

Im Besitze von Tao erscheint die Regierung als eine ruhige, friedliche. Denn nach Lao-tsī reicht der bloße Besitz

von Tao hin, ohne sonstige Thätigkeit den Regierenden Ansehen und Gehorsam zu sichern.

Kap. 3, 6: „(Der heilige Mensch) macht er das Nichtmachen (wei-wu-wei), so dürfte es nichts geben, was nicht beherrscht wäre“.

Kap. 48, 1 heißt es: „Betreibt man das Lernen, so nimmt man täglich zu; betreibt man Tao, so nimmt man täglich ab. Indem man abnehmend weiter abnimmt, langt man dadurch an Nichtthun an. Man thut nichts und doch dürfte es nichts geben, was man nicht thäte (thun könnte).

48, 2: Nimmt (einer) des Himmels Unteres (= das Reich) in Empfang, so geschieht es immer durch Geschäftslosigkeit (wu-ssī). (Vgl. dazu auch Kap. 57, 1: „Durch Ungeschäftigkeit (wu-ssī) nimmt man des Himmels Unteres (das Reich) in Empfang“.) Seine Geschäftigkeit (yeu-ssī) anlangend, reicht diese nicht hin, des Himmels Unteres in Empfang zu nehmen“.

Lao-tsi stellt sich dies so vor, daß die Pflege Tao's zunächst in der eigenen Person des Herrschers beginnt und erst, wenn sie sich hier wohlgegründet und echt erwiesen hat, auch weiteren Kreisen zugute kommt. Denn wie es Kap. 54, 3 heißt:

„nach der Person beobachtet (visiert, mißt, beurteilt) man die Person,

nach der Familie beurteilt man die Familie,

nach dem Dorfe beurteilt man das Dorf,

nach dem Lande beurteilt man das Land,

nach dem Reiche beurteilt man das Reich (thien-hia)“.

Aus der echten Tugend des Einzelnen resultiert überreiche Tugend in der Familie und, indem diese weiter in immer größeren Kreisen sich einbürgert, dauerhafte Tugend im Dorfe, ergiebige Tugend im Lande und schließlich allgemeine Tugend im Reiche. (Den Wortlaut s. unter Tao S. 49.)

Der auf Tao aufgebaute Staat Lao-tsi's braucht nichts von all dem, was man sonst unter dem Begriffe Verwaltung versteht. Lao-tsi's Regierung ist negativer Art, nichts wird gemacht und doch giebt's überall gute Verwaltung.

Kap. 10 heißt es in dieser Richtung wörtlich: 10, 2 . . . „Wenn man das Volk liebend das Reich verwaltet, (so) kann man ohne (weitere) Thätigkeit sein (wu-wei). 10, 3: Indem des Himmels Pforten sich öffnen und schließen (d. h. die Welt ihren natürlichen Lauf nimmt), kann man das Vogelweibchen machen (d. h. ruhig sitzen)“.

Kap. 47, 1 heißt es von einem solchen:

Er geht nicht zur Thür hinaus und kennt des Himmels Unteres (alles unter dem Himmel oder das ganze Reich);

Er schaut nicht zum Fenster hinaus und sieht des Himmels Weg. Je weiter man (einer) ausgehend sich entfernt, desto weniger kennt man. (Fortsetzung s. S. 87.)

Demn wie es Kap. 49, 3 heißt:

„Die hundert Familien (pek-sing) alle richten ihre Ohren und Angen auf (ihn), und der heilige Mensch (= er, der gute Herrscher) sieht sie sämmtlich als Kinder an“.

Eine solche Regierung hat es weder nötig, das Volk aufzuklären, noch Verbote zu erlassen, am allerwenigsten braucht sie von den Waffen Gebrauch zu machen.

Wenn es Kap. 75, 1 ganz allgemein heißt, daß „das Volk schwer zu verwalten ist, weil seine Oberen zu thun haben: daher ist es schwer zu verwalten“, so wird dies anderswo ausdrücklich von der Aufklärung des Volkes ausgesagt.

Kap. 58, 1 heißt es in dieser Hinsicht:

„Ist seine (jemandes) Regierung recht trüb (men-men), so ist sein Volk recht rein (aufgeklärt, čhun-čhun, der Ausdruck vom Weine entlehnt, Geistiges Getränk und sich erfreuen);

ist seine (jemandes) Regierung recht erprobt (makellos, chines. čha-čha), so ist sein Volk recht gebrochen (mangelhaft, kliuēt, vom zerbrochenen Gefäße)³⁴⁸“.

Lao-tsī's Standpunkt in dieser Hinsicht ist, daß: „je kunstfertiger das Volk ist, desto sonderbarere Dinge aufkommen“ (Kap. 57). Ausdrücklich heißt es Kap. 65, 2:

„Das Volk ist schwer zu beherrschen, weil es zu viel weiß. Daher mit Weisheit das Reich beherrschen des Reiches Raub ist (soviel heißt wie das Reich dem Tode weihen). Nicht mit Weisheit das Reich beherrschen, ist des Reiches Glück. Einer, der dieses beides (diese zwei) kennt, ist auch ein Musterbild“.

Nach Kap. 3, 5 veranlaßt der gute Herrscher (der heilige Mensch) „das Volk immer, nicht zu wissen, nicht zu begehren, er veranlaßt diejenigen, so Wissen haben, nicht zu wagen, (ihr Wissen) auch zu bethätigen“.

Er folgt hierin dem Beispiele des Altertums, von welchem es daselbst Kap. 65, 1 heißt:

„Diejenigen, so im Altertume Tao bethätigten, (thaten dies) nicht, um das Volk damit aufzuklären (ming), sie wollten (vielmehr)

das Volk dumm (iü, chines. Zeichen aus Affe und Herz zusammengesetzt) machen“, d. h. einfach erhalten.

Die einzige Norm für das Volk ist nach Kap. 57 der tao-beflossene Herrscher. Nur nach seinem Vorbilde ändert sich das Volk, wird richtig, reich und in seiner Begehrlosigkeit urwüchsig einfach (den Wortlaut der Stelle s. weiter unten). Dies war unter den alten Musterkaisern des chines. Altertums der Fall, wie es Lao-tsi Kap. 17 ausdrücklich konstatiert. Nach dieser Stelle galt:

17, 1: „Im höchsten Altertum (thai-šang, nach anderen: die sehr hohen, des hommes supérieurs) wußten die Niederen (hia = das Volk) nicht, daß sie sie (ihre Herrscher) hatten“ . . .

17, 3: . . . „War das Werk vollendet und die Geschäfte (durch die Herrscher) erfolgreich erledigt, sprachen die Hundert Familien (= das Volk) insgesamt: Wir sind von selbst so“ (d. h. ohne fremdes Zuthun und ohne Zwang).

Im Zusammenhange mit dieser Anschauung äußert sich Lao-tsi über Verbote, Gesetze u. s. w., wie folgt, Kap. 57:

57, 2: „Indem es im Reiche viel Meiden (ki) und Ausweichen (ho ei, Untersagen) d. h. viele Einschränkungen und Verbote giebt, ist das Volk desto ärmer; hat das Volk viele scharfe Werkzeuge, (so) ist das Reich und die Familie desto mehr in Unordnung (Verwirrung, huan, chines. Zeichen aus sich neigen, untergehen und Sonne, daher verfinstert, beunruhigt, wirr).

Sind die Menschen sehr geschickt (kli, chines. Zeichen aus Hand und Zweig) und gewandt (khiao) d. h. sehr kunstfertig, so kommen ungeheuere Dinge desto mehr auf.

Je mehr Gesetze und Befehle aufgestellt (čang, chines. Zeichen aus elegant und Gefieder, daher als Vb. zeigen, zur Schau tragen, entfalten) werden, desto mehr Diebe und Räuber giebt es.

57, 3: Daher der heilige Mensch sagt: Ich bin ohne Thätigkeit (wu-wei) und das Volk ändert sich dabei von selbst, ich liebe die Ruhe und das Volk ist dabei von selbst richtig. Ich bin ohne Beschäftigung (wu-ssü) und das Volk ist dabei von selbst reich. Ich bin ohne Wünsche (wu-yuk) und das Volk ist dabei von selbst urwüchsig (einfach)“. —

Ganz entschieden erklärt sich Lao-tsi gegen die Anwendung von Waffengewalt und Zwang im Reichsregiment.

Kap. 73, 4 heißt es ausdrücklich: „Des Himmels Weg ist: er streitet nicht und versteht doch zu siegen.“ Ebenso der tao-besitzende Herrscher. Nach der schon citierten Stelle Kap. 46 werden Kriegssrosse in den Grenzgebieten eines Reiches gezogen, welches ohne Tao ist: ein Reich, das Tao hat, verwendet sie zur ruhigen Feldarbeit.

Ganz besonders kehren sich die Kap. 30 und 31 gegen Streit, Krieg und Blutvergießen aller Art. Sie lauten:

Kap. 30, 1: „Derjenige, der dem Herrn der Menschen zur Linken steht, vergewaltigt das Reich durch Waffen nicht. Sein Geschäft (ssī, seine Handlungsweise) liebt zurückzukehren (d. h. der Waffengewalt wird Waffengewalt entgegengesetzt).

30, 2: Wo Heerhaufen lagern, wachsen (gedeihen, šeng) Dornen.

Nach großen Armeen (Kriegen) giebt es unbedingt Unglücksjahre“. (Fortsetzung s. S. 85.)

Ebenso heißt es Kap. 31, 1: „Die besten Waffen sind nicht des Glückes Werkzeuge. Der Wesen jedes hasset sie. Daher, wer Tao besitzt, (dabei) gewiß nicht verweilt. 31, 2: Ist der Edle (kiün-tsi) zu Hause, so schätzt er die Linke; gebraucht er die Waffen, so schätzt er die Rechte. Was man Waffen nennt, sind nicht des Glückes Werkzeuge, nicht sind sie des Edlen Werkzeuge“. (Fortsetzung auf S. 121.)

Kap. 36,3 heißt es daher: „Der Fisch kann (darf) nicht veranlaßt werden, die Tiefen zu verlassen. Des Reiches scharfe Werkzeuge können (dürfen) den Menschen nicht gezeigt werden“.

Kap. 42, 3 citiert Lao-tsi den ohne Zweifel allbekanntten Spruch: „Der Starke (Gewaltige, Ungestüme, chines. khiang) und der Aggressive (liang) erreichen nicht ihren (natürlichen) Tod“. Lao-tsi selbst bemerkt dazu: „Ich will es zur Belehrungsnorm (kiao-fu, wörtlich: der Belehrung Vater) machen“.

Derselbe Gedanke findet sich auch Kap. 73, 1: „Ist man kühn (yung) imWagen, so wird man getötet. Ist man kühn im Nichtwagen, so lebt man. An diesen beiden ist das eine nützlich, das andere schädlich“³⁴⁹).

Kap. 57, 1 heißt es schließlich:

„Mit Geradheit (cing) beherrscht man den Staat, mit List (khi, wörtlich: ungeheuer, verwunderlich, ungerade) gebraucht man die Waffen, durch Geschäftslosigkeit (wu-ssī) nimmt man des Himmels Unteres in Empfang“.

Im Gegenteil heißt es Kap. 67, 4 von Sanftmut, Mitleid, Barmherzigkeit, die Lao-tsi an dieser Stelle als das erste seiner drei Kleinode anpreist und sie daher auch den Machthabern empfiehlt: „Kämpft man mit Mitleid, so siegt man: behauptet man (etwas) damit ³⁵⁰), so ist es fest“, worauf die Worte folgen: Kap. 67, 5: „Der Himmel, will er ihn (= jemand) retten, mit Sanftmut geleitet er ihn (d. h. gibt ihm Sanftmut als Geleite, zum Gefährten mit).“

Auch die Todesstrafe verurteilt Lao-tsi, wie es nach seiner ganzen Lehre nicht anders sein kann. „Immer giebt es Einen, der dem Töten vorsteht“, einen Strafrichter ³⁵¹), ruft Lao-tsi Kap. 74. Chinesische Commentatoren verstehen darunter, wohl mit Recht, den Himmel, der in der Höhe wohnend herunterschaut und über der Menschen Übertretungen urteilt. Er ist einzig und allein dazu berufen. Von den Regierenden, die sich das Recht anmaßen, mit dem Tode zu strafen, wie dies die Herrscher zu Lao-tsi's Zeiten mit Vorliebe thaten, wie ein Commentator ausdrücklich bemerkt ²⁵²), gilt, was Lao-tsi in der Fortsetzung der Stelle Kap. 74 sagt: „Wenn man tötend den Vorsteher des Tötens vertritt und tötet, so heißt dies, einen großen (tüchtigen) Zimmermann vertretend, behauen. Bei einem solchen Behauen in Vertretung eines großen (tüchtigen) Zimmermannes dürfte es nur selten vorkommen, daß man (seine) Hand nicht verwundet.“

Lao-tsi selbst schildert Kap. 80 seines Tao-tek-king das Bild eines auf seinen Regierungsgrundsätzen aufgebauten Staates. Sein Ideal ist nach diesem Kapitel ein kleines Land mit wenig zahlreicher Bevölkerung, die, zur ursprünglichen Einfachheit zurückgekehrt, in Frieden und Genügsamkeit ihr Glück erblickt. Lao-tsi's idyllische Schilderung, deren warmer Ton davon zeugt, wie Lao-tsi von seinem Gedanken durchdrungen war, lautet:

80, 1: „Ein kleiner Staat, wenig Volk. Mache, daß es Beamte über 10 und 100 habe ³⁵³), ohne sie zu gebrauchen. Mache, daß das Volk den Tod schwer findet, und dennoch nicht nach der Ferne wandert. Wenn auch Schiffe und Wagen da sind, soll es nicht haben, warum sie zu besteigen. Wenn auch Panzer und Waffen da sind, soll es nicht haben, warum sich mit ihnen in die Schlachtreihen zu stellen. Mache das Volk zum Binden von Knoten zurückkehren und sich dessen bedienen. Sie finden ihre Speise süß, sie finden ihre Kleider schön, sie finden ihre

Wohnung behaglich, sie finden Freude an ihrem Volkstum. 80, 2: Benachbarte Staaten blicken aufeinander, der Hähne und der Hunde Stimme wird gegenseitig gehört. Das Volk erreicht alt den Tod (stirbt in hohem Alter) ohne gegenseitiges Gehen und Kommen (ohne gegenseitigen Verkehr)“. —

Wir haben auf Seite 113 die Stelle Kap. 17, 1 erwähnt, wonach das Volk im höchsten Altertume (oder, wie andere übersetzen, bei den großen Oberen, d. h. Königen) kaum das Dasein seiner Herrscher wahrnahm, von ihrem Regieren jedoch, das der Lao-tsi'schen Theorie vom Nichtthun entsprach, nichts bemerkte. Im Gegenteil sprach das Volk, wenn es die durch Vorbild der trefflichen Herrscher bewirkte Ordnung des Reiches sah: Wir sind von selbst so! Dies änderte sich mit der Zeit; es kamen Herrscher auf, bei denen auch schon ihre Regierung sich fühlbar machte. Nach Lao-tsi weist hier die niedersteigende Bewegung folgende Abstufungen auf:

„Ihre (der ersten Herrscher) Nächsten liebte sie (die Bevölkerung) und lobte sie;

Ihre (dieser zweiten) Nächsten fürchtete sie;

Ihre (dieser dritten) Nächsten achtete sie nichts (wu, aus Mann und Nichtthun = verachtete sie).

17, 2: Daher, reicht das Vertrauen nicht hin, so giebt es Untreue (put-sin).

17, 3: Wie vorsichtig waren ihre (der ersten Kaiser) kostbaren Worte!“

Lao-tsi's Gemütsrichtung hätte wohl nur der ideale Staat entsprochen, der auf Tao aufgebaut und durch Tao beherrscht das Nichtthun der Regierenden möglich machte. Allein so ein Staat gehörte, namentlich zu seiner Zeit, in den Bereich der Unmöglichkeit. Und so begegnen wir anek bei Lao-tsi einer Anzahl von Aussprüchen, welche nicht auf seinen idealen Staat Bezug haben können, die vielmehr den menschlichen Verhältnissen angepaßt, eine im Bereiche der Möglichkeit gelegene Reform des Reiches und der Regierenden bezwecken.

Der Zweck dieses Staates besteht nach Kap. 62, 3 eben darin, das Ungute der Menschen zu bessern, zu welchem Zwecke auch der Herrscher und seine Räte eingesetzt sind. Lao-tsi selbst erkennt an, daß dieser Staat seinem idealen Staate bei Weitem nachstehe:

„Der Menschen Ungutes (put-sen, kann auch in der Mehr-

zahl Ungute bedeuten), wie verhält es sich damit, es (sie) zu verstoßen (= wie könnte man sie verstoßen)?

Darum, setzte man den Himmelssohn (thien-tsi = den Kaiser) ein, bestellte die drei kung (sam-kung, die drei höchsten Räte des Kaisers) ³⁵⁴).

62, 4: Wenn sie auch in den über die Brust ehrfurchtsvoll gekreuzten Händen Edelsteinabzeichen halten und vor sich die Pferde vierspännig vorspannen, so ist es nicht so, wie wenn man (ruhig) sitzend in Tao vordringt“.

Lao-tsi's Regierungsgrundsätze sind nach Kap. 3:

3, 1: „Nicht hochachten die Weisen (hien) veranlaßt das Volk, nicht zu hadern.

3, 2: Nicht schätzen schwer zu erlangende Güter veranlaßt das Volk, nicht diebisch zu sein.

3, 3: Wünschenswertes (kho-yuk) nicht ansehen (oder ihnen nicht zeigen, kien) veranlaßt des Volkes Herz, nicht beunruhigt zu sein.

3, 4: Daher ist des heiligen Menschen Regierungsweise (wie folgt): Er leert sein ³⁵⁵ (= des Volkes) Herz (nämlich von allen Begierden und Leidenschaften), er füllt seinen Bauch, er schmiegelt seinen Willen, er stärkt sein Gebirn.

3, 5: Immer veranlaßt er das Volk, ohne Wissen und ohne Wünsche zu sein.

Er veranlaßt diejenigen, so wissend sind, nicht zu wagen, (ihr Wissen auch) thatsächlich zu bethätigen“.

Auf diese Weise ist seine Regierung im Ganzen eigentlich negativer Art, und es kann auch von ihm heißen, wie die Schlußzeile 3, 6 besagt: „Macht er (so) das Nichtmachen (wei-wu-wei), so dürfte es doch kein Nichtverwalten geben“.

Gegenüber dem absoluten Nichtthun von früher ein relatives Nichtthun.

Kap. 8 heißt es von dem höchst Guten (šang-⁵en) in Fortsetzung der auf S. 72 u. 84 mitgeteilten Stelle:

8, 3: . . . „Im Herrschen findet er die Ordnung (či, gute Leitung) gut; im Geschäft findet er das Vermögen (neng, die Fähigkeit, Geschicklichkeit) gut; in der Bewegung findet er die rechte Zeit (ši) gut. 8, 4: So seiend, streitet er nur nicht. Drum ist er ohne Mißfallen (Verdruß)“.

Kap. 63, 3 heißt es von den Regierungsangelegenheiten:

„Unter dem Himmel (thien-hia, auch im Reiche) entstehen die schwierigen Geschäfte unbedingt (pit) aus leichten ³⁵⁶),

unter dem Himmel entstehen die großen Geschäfte unbedingt aus geringen“. (Folgt die auf S. 88 mitgeteilte Stelle, wonach der heilige Mensch sein Leben lang nicht Großes thut, aber eben deswegen seine große Aufgabe erfüllen kann).

So lange sie leicht und gering sind, sind sie auch leicht zu bewältigen, weshalb es sich empfiehlt, sie in diesem Zustande in Angriff zu nehmen. Bestätigt wird diese Wahrheit auf Schritt und Tritt in der Natur, wie dies Kap. 64, 1 des Näheren ausgeführt wird:

„In seinem Ruhen (= so lange etwas ruht) ist es leicht zu fassen,

So lange noch kein Vorzeichen davon vorliegt (cao), ist es leicht zu beraten (zu planen).

Als zart ist es leicht zu brechen,

Als fein ist es leicht zu zerstreuen (san, der Zusammensetzung des chines. Schriftzeichens nach kleinstoßen).

Man sehe sich vor (fang), so lange es (= etwas) noch nicht da ist (yeu), man beherrsche es, so lange es noch nicht in Unordnung geraten ist.

Ein Baum, den zu umarmen (pao) man (beide Hände) vereinigt (ho), entsteht aus haarfeinem Zweige.

Ein neunstöckiger Thurm erhebt sich auf einem Haufen Erde.

Eine Reise von 1000 li (chines. Meilen) fängt unterhalb des Fußes an. (Fortsetzung der Stelle auf S. 86)“.

Nach Kap. 26 entfernt sich der Edle, den ganzen Tag im Gange, von dem Vorratswagen, d. h. seinen Seelenschätzen, dem ruhigen Ernste nicht (s. S. 87).

Dies ist ganz besonders für einen Herrscher unerlässlich. Denn in der Fortsetzung heißt es ausdrücklich: 26, 4: „Was ist es aber (nai-ho), wenn einer als Anführer von 10000 Streitwagen (= der größten Macht, also der Kaiser) in seiner Person das Reich (thien-hia) leicht nimmt!

Nimmt er es leicht, so verliert er die Minister (chin, Variante: pen, Wurzel, wohl mit Bezug auf die Anfangsworte des Kap. 26, d. h. den sittlichen Ernst),

Ist er hastig, so verliert er das Fürstentum (die Fürstenvürde)“³⁵⁷).

Im einzelnen lesen wir Kap. 15 folgende Charakteristik der Meister des Altertums, die Lao-tsi als Muster aufstellt und nachgeahmt sehen will:

Kap. 15, 1: „Im Altertum waren diejenigen, so es verstanden, Meister (ssi) zu sein, fein, subtil (dem chines. Zeichen nach eine kleine Frau), tief und durchdringend.³⁵⁸).

Tiefsinnig (undurchdringlich) konnten sie nicht erkannt werden³⁵⁹).

15, 2: Eben nur, weil sie nicht erkannt werden konnten, sind wir genötigt (khiang, oder werden wir angetrieben, versuchen wir), ihre Erscheinung (yung) zu machen (zu konstruieren, wei).

Wie behutsam waren sie! (iü, dem chines. Zeichen nach ein großer Elefant), wie wenn man des Winters über den Strom setzt;

wie mißtrauisch (yeu)³⁶⁰, wie wenn man vor den vier Nachbarn in Furcht ist;

wie waren sie ernst wie ein Gast;

wie waren sie zerfließend (hoan = sich jedermann mitteilend)³⁶¹ wie Eis, das zu schmelzen anfängt.

Wie einfach³⁶² waren sie — sie waren wie Rohholz (phuk).

Wie leer waren sie³⁶³ — sie waren wie ein Thal.

Wie chaotisch³⁶⁴ waren sie — sie waren wie trübes Wasser.

15, 3: Wer kann trübe sein? Indem man (das trübe Wasser) still stehen läßt, wird es nach und nach klar.

Wer kann ruhen? Indem man etwas lange (kieu, das auch fehlt) in Bewegung setzt, wird es nach und nach belebt³⁶⁵).

Folgt die schon auf S. 76 mitgeteilte Stelle 15, 4.

Kap. 75, 1 lesen wir die Worte: „Das Volk hungert (ki, hat wenig zu essen), weil seine Obrigkeit (šang) zu viele Abgaben (šui, chines. Zeichen aus Getreide und wägen) verzehrt (šik). Darum hungert es.“

Aus dieser Wahrnehmung ergibt sich der Nachdruck, den Lao-tsi auf Sparsamkeit legt, als diejenige Tugend, vermittelt welcher sich der Herrscher zum steten Wohlthäter aller macht und so seiner Regierung und auch seinem Leben Dauer verschafft.

Kap. 59, 1: „Die Menschen zu beherrschen (č'i)³⁶⁶, dem Himmel zu dienen (ssi-thien)³⁶⁷, nichts ist dabei wie Sparen (sek). (s. S. 67 Ann.) Nur dieses Sparen heißt frühzeitig (tsao) aufwarten (fuk, chines. Zeichen aus Boot und handhaben zusammengesetzt)³⁶⁸).

Frühzeitig aufwarten heißt (aber) die Tugend (tek im Sinne der Definition auf S. 55) gewichtig (čung) aufspeichern (tsik, das Bild ebenfalls vom Getreide entlehnt)³⁶⁹. (Fortsetzung auf S. 86.)

59, 2: (Da das Sparen so) „die Quelle (wörtlich Mutter) ist, das Reich zu haben (yeu-kuok-či-mu), so kann er lange dauern (čhang-kieu)³⁷⁰). Dies heißt tiefe Wurzel (šen-ken) und feste Grundlage (ku-ti)³⁷¹). Es ist der Weg, lange zu leben (čhang-šeng), dauernd zu blicken (kieu-ši)³⁷²). (vgl. Kap. 44 und Kap. 67). Denn Kap. 55, 2 heißt es: „Die Harmonie kennen (či-ho) heißt beständig (čang) sein“, parallel dazu Kap. 16, 2: „die Lebensbestimmung zurückgeben (fuk-ming, nachdem man seine Lebensaufgabe erfüllt hat), heißt beständig sein, (55, 2 = 16, 2): Beständigkeit kennen heißt erleuchtet sein (ming)“, vgl. S. 71 und weiter Kap. 16. 3:

„Wer beständig zu sein versteht, ist umfassend (so wörtlich das chines. yung, d. h. seine Thätigkeit erstreckt sich auf alle Wesen).

Als umfassend ist er dann allgemein zugänglich (kung), d. h. unparteiisch, zu allen gleich gerecht:

Als allgemein zugänglich ist er dann König (wang);

Als König ist er dann himmlisch (thien);

Als himmlisch ist er dann Tao's;

Als Tao's ist er dann dauernd (kieu):

Zur Zeit, wo der Körper abstirbt, ist er ohne Gefahr“.

Nach Kap. 13, 4 heißt es nämlich: „Daher kann man einen, der an Ansehen (kuei) den Körper (šin) zum Reiche (thien-hia) macht“, d. h. beide gleichstellt, das Reich ebenso schätzt wie seine Person, „dann mit dem Reiche betrauen (ki)“, ebenso wie man 13, 5 „Einem, der an Liebe (ugai) den Körper zum Reiche macht“, d. h. beide gleich liebt, „dann das Reich übertragen (thok) kann“.

Denn nur von einer so taoähnlichen Regierung gilt nach Kap. 60, 1: „Einen großen Staat (ta-kuok) verwalten (či) ist wie einen kleinen Fisch (siao-sien) kochen (pheng, chines. Zeichen ein Bild bestehend aus Feuer, darüber ein zugedecktes Gefäß auf einem Dreifuße)“, d. h. so leicht und keinerlei Kunst und besonderes Wissen (vgl. S. 104 f.) erfordernd. Wir rechnen hierher auch Kap. 53, 1: „Angenommen ich (ssī-ngo)³⁷³) hätte Wissen (yeu-čü) (nur) nach Art eines Hilfsbeamten (kiai-žan): auf dem großen Wege (ta-tao) wandelnd (hing), hätte ich nur die eine Befürchtung (ši-wei), (wie) ihn zu entfalten (ši, das chines. Bild vom Banner entlehnt)³⁷⁴), weil der große Weg,

wie es in der Fortsetzung heißt, gerade ist, das Volk aber Seitenwege liebt.

Kap. 36, 1 lesen wir die Worte:

„Soll (etwas) im Begriffe sein (tsiang-yuk) sich einzuziehen (hit, wörtlich einzuathmen), so muß es sich sicher (vorher) ausgedehnt haben (čang, chines. Zeichen ans Bogen u. lang).

Soll etwas im Begriffe sein sich abzuschwächen (žok), so muß es sich sicher (vorher) gekräftigt haben (khiang = muß erstarkt sein).

Soll etwas im Begriffe sein zu verfallen (fei-čì), so muß es sich (vorher) erhoben haben (hing-čì).

Soll etwas im Begriffe sein sich zu entziehen (thok, chines. Zeichen einen großen Vogel auf der Hand darstellend), so muß es sich (vorher) mitgeteilt haben (iü-čì).

36, 2: Dies heißt: Verborgenes (wei) wird klar (ming) ³⁷⁵.

Weich und schwach (žeu-žok) siegt über hart und stark (keng-khiang)“ ³⁷⁶.

Wir sind geneigt, in diesen Worten eine förmliche Begründung des Lao-tsi'schen Musterstaates (s. S. 23) zu erblicken. Lao-tsi verlangte ein kleines Land mit wenig Bevölkerung u. s. w., weil erfahrungsgemäß auf große Ausdehnung, große Erstarkung und hohen Aufschwung unbedingt Abnahme, Schwächung und Verfall folgen muß. Ganz besonders kehrt er sich gegen den Gebrauch von Waffengewalt im Reichsregiment, wie die früher angeführten Kap. 30 u. 31 (s. S. 114) ebenso zeigen, wie die Fortsetzung von Kap. 36 (3). Wie „ein Fisch seine Tiefen nicht verlassen darf“, wenn er nicht umkommen soll, ebenso sollen dem Volke „des Reiches scharfe Werkzeuge nicht gezeigt werden“, wenn sein Wohlstand nicht gefährdet sein soll. Lao-tsi läßt zwar auch seinen Musterstaat für Notfälle mit Waffen ausgerüstet sein, doch soll das Volk keine Gelegenheit finden, von den Waffen Gebrauch zu machen.

Kap. 31 geht hierin noch weiter, indem es auch Gebrauch von den Waffen zuläßt, jedoch nur wenn es durchaus nicht zu vermeiden ist und wenn der Herrscher sonst Ruhe und Frieden höher schätzt und an Waffenerfolgen keine Lust findet. Der Wortlaut der Stelle ist:

31, 2 (s. S. 114): „Macht er davon (von den Waffen) Gebrauch (yung-čì), indem er nicht anders kann (put-tek-i) ³⁷⁷,

31, 3: so hält er (dennoch) Friedlichkeit (thien, dem chines. Zeichen nach aus Herz und süß zusammengesetzt) und Ruhe (tan)³⁷⁸) für höher (šang).

Siegt er (šing), so findet er es nicht schön (mei)³⁷⁹), da (den Sieg) schön finden soviel heißt wie sich freuen (lok), die Menschen zu töten (šat-žin).

Derjenige aber, der sich so freuen würde, die Menschen zu töten, dürfte dann wohl nicht imstande sein, (seine) Absicht (č'i) am Reiche (thien-hia) zu erreichen (tek).

31, 4. Bei glückverheißenden Geschäften (kit-ssī) bevorzugt (šang) man die (in Alt-China glückverheißende) Linke, bei unglücklichen Geschäften bevorzugt man die Rechte. Der Unterbefehlshaber der Armee (phien-tsiang-kiün, wörtlich: zur Seite stehend dem die Armee Befehlenden) steht links, der Oberbefehlshaber der Armee (šang-tsiang-kiün) steht rechts, d. h. da er die höhere Stellung (šang-š'i) versieht³⁸⁰), stellt man ihn nach dem Trauerceremoniell (sang-li) auf.

Wer große (wörtlich to = viele) Massen Menschen getötet hat, beweine sie still (khi, chines. Zeichen aus Wasser und stehen) mit Mitleid (pei) und Trauer (ngai, chines. Zeichen aus Mund und Kleid).

Als Sieger im Kampfe (č'en-šing) stellt man ihn (ja) nach dem Trauerceremoniell auf!“

Aber nicht nur der Sieger soll mit den Besiegten Mitleid fühlen. Mitleid gelte auch für den Kampf.

Denn Kap. 67, 4 heißt es: „Kämpft (č'en) man mit Mitleid (tshi, chines. Zeichen aus Herz, darüber ursprünglich das doppelt gesetzte Zeichen für finster, trübe), so siegt (šing) man; behauptet (šeu) man (etwas) damit (mit Mitleid), so ist es fest (ku)“.

Ähnlich wird Kap. 69, 3 konstatiert: „Daher, wenn feindliche Truppen (kheng-ping) gegen einander vorrücken (siang-kiä), die Mitleidigen (ngai-č'e) siegen dürften.“

Umgekehrt heißt es Kap. 76, 3 von einem Heere, das nur auf seine Stärke vertraut, daß es nicht siegt; nach Lao-tsi's Anschauung ist auch hier Stärke nur ein Anzeichen des unmittelbar drohenden Verfalles, der sicheren Niederlage: „Daher (gilt): Ist die Wehrmacht (ping) stark (khiang), so siegt sie nicht (put-šing)“, ebenso wie „wenn ein Baum ausgewachsen ist (dasselbe khiang), er dann „alle“ ist (kung, Strauß: geliefert) ist“. Lao-ts

fügt hinzu: „Stark und groß (khiang-ta) wohnt unten (čhu-hia), weich und schwach (žeu-žok) wohnt oben (čhu-šang)“.

Daher heißt es in der Fortsetzung von Kap. 67 (5): „Will der Himmel jemanden retten (kieu), so giebt er ihm Mitleid zum Gefährten (wei)“.

Lao-tsi's eigenster Standpunkt ist allerdings noch höher. Lao-tsi's Ideal des Menschen braucht überhaupt nicht zu streiten, weil er es in seiner Tao-Ähnlichkeit versteht, sich selbstlos herabzulassen und so alle zu gewinnen. In diesem Sinne heißt es

Kap. 68: „Einer, der es versteht, den Anführer zu machen (wei-ssi), ist nicht kriegerisch (put-wu);

einer, der es versteht, zu kämpfen (čen) ist nicht zornig (put-nu)“, d. h. wütet nicht;

„einer, der es versteht, den Gegner zu besiegen, streitet nicht;

einer der es versteht, die Menschen zu gebrauchen, macht ihren niedrigen (wei-hia, d. h. erniedrigt sich vor ihnen, ist ihnen unterthan).

Dies heißt des Nichtstreitens Tugend (put-čeng-či-tek), dies heißt des Leutegebrauchens Kraft (yung-žin-či-lik), dies heißt dem Himmel gepaart sein (phei-thien) — des Altertums Höhepunkt (wörtlich: Gipfel, ku-či-khit)!“

Kap. 69, 1 werden in demselben Sinne die schon auf S. 26 mitgeteilten Worte eines Kämpfers ³⁸¹) angeführt, nach den chinesischen Erklärern (Julien 259) eines Schriftstellers aus der militärischen Schule ping-kia, deren Mitglieder, selbst meist hervorragende Krieger, über die Kriegskunst schrieben, nach Legge (a. a. O. 112) möglicherweise nur eine von Lao-tsi fingierte Persönlichkeit, woran sich Lao-tsi's eigene Worte anschließen:

69, 2: „Dies heißt gehen, ohne daß man geht (hing-wu-hing) ³⁸²), stoßen ohne daß man die Hände ausstreckt (žang-wu-pi), vordringen ohne daß man Widerstand findet (žang-wu-li), ergreifen ohne daß man von den Waffen Gebrauch macht (čik-wu-ping)“. Lao-tsi fügt noch die Worte hinzu: „Kein Unglück ist größer als den Widerstand leicht zu nehmen (khing-li) ³⁸³); den Widerstand leicht nehmen ist nahe (ki) dem Verlieren (sang) unserer Schätze (ngu-pao)“.

Mit diesen Worten soll nicht gesagt sein, daß man den Widersacher nicht unterschätzen solle, wie de Harlez glaubt (mépriser son ennemi), auch nicht, daß man ihn nicht leichtsinnig angreifen solle (Strauß, Legge: lightly engaging in war), sondern

lediglich, daß man gegen den Widersacher nicht die Waffengewalt anwenden solle, gegen welche sich Lao-tsi auch sonst kehrt.

Lao-tsi wagt nicht mutig vorzugehen, weil er seinen Kap. 67 an erster Stelle angeführten Schatz, nämlich Barmherzigkeit, Mitleid hochschätzt, der bei Waffengebrauch verloren geht. Milde und Sanftmut, nicht Gewalt und Zwang, sind Lao-tsi's Mittel, jeden Widerstand zu überwinden, selbstverzichtende Herablassung und Demut (s. S. 101), nicht Anmaßung und Stolz. Letzteren sind die Worte Kap. 24 gewidmet:

Kap. 24, 1: „Einer, der auf den Zehen steht (kli, d. h. sich über andere erhebt), steht nicht aufrecht (lip) oder kann sich nicht aufrecht halten:

einer, der die Beine aussperrt (kua, d. h. sich breit macht), geht (hing) nicht oder kann nicht gehen:

einer, der sich selbst ausieht (tsi-kien), glänzt nicht (put-ming) (vgl. Kap. 72, 2):

einer, der sich selbst billigt (tsi-si-če), zeichnet sich nicht aus (put-čang):

einer, der sich selbst rühmt (tsi-fat), ist (bleibt) ohne Verdienst (wu-kung);

einer, der sich selbst überhebt (tsi-king) ist (anderen) nicht überlegen (put-čang). (Vgl. Kap. 22, 2 u. 3. S. 82.)

24, 2. Von seinem thatsächlichen Verhältnisse zu Tao heißt es: „Übrig gebliebene Speise (iü-šik)³⁸⁴), ausschweifender Lebenswandel (čui-hing³⁸⁵), der Wesen alle verabscheuen sie (ngok-č'i). Daher Einer, der Tao hat, darin nicht verweilt“. —

Nach Kap. 77. 3 ist aber eben nur der taobesitzende Herrscher an seiner Stelle. Lao-tsi fragt hier: „Wer ist imstande mit dem, was er mehr hat (yeu-iü, d. h. mit seinem Überschuf) dem Reiche (thien-hia) aufzuwarten (fung)?“ und antwortet gleich selbst: „Nur derjenige, der Tao hat“.

Welcher Art die demütige Herablassung des Herrschers sein soll, darüber belehren uns die Kap. 78. 2 von Lao-tsi angeführten Worte eines uns nicht näher bekannten heiligen Menschen. Sie besagen:

„Daher der heilige Mensch sagt: Empfangen (šeu) des Staates (kuok) Schmutz (keu, chines. Zeichen aus Erde und heu — letzteres wohl nur lautangebend —, ursprünglich Koth). das heißt den Še-tsik vorstehen (ču)“, wie die Götter des Landes und der Feldfrüchte (tsik = ursprünglich Hirse) genannt werden,

denen der König als Vertreter des Volkes jährlich bei der Sonnenwende das Opfer darbrachte³⁸⁶), eine seiner Hauptfunktionen.

„Empfangen des Reiches Mißgeschick (put-siang), das heißt des Reiches (thien-hia = des Himmels Unteres) König (wang) sein“.

Lao-tsi bemerkt dazu: „Richtige (cing, gerade) Worte sind wie verkehrt (fan)!“

Gegenüber der chinesischen Anschauung, welche dem Herrscher als Vertreter des Himmels auf Erden wohl die höchsten Vorrechte einräumt und ihm ebenso alle Erfolge zuschreibt, wie sie ihm für alle Mißerfolge verantwortlich macht, die das Reich treffen, erscheint Lao-tsi die selbstlose Hingebung eines Herrschers, der sowohl die Vergehen seines Volkes, als die Unglücksfälle seines Reiches auf sich nimmt und sie gleichsam als das Seine trägt, als das Hauptmerkmal eines ächten Königs.

Ähnlich wie den Gebrauch von Waffengewalt beurteilt Lao-tsi auch die Todesstrafe.

Kap. 72, 1 heißt es zwar: „Fürchtet das Volk nicht das Furchtbare (wei, auch das Ehrfurchtgebietende, nach de Harlez: la majesté du pouvoir), so dürfte das sehr Furchtbare (ta-wei) kommen“. Unter dem Furchtbaren werden bald Krankheiten und verschiedene Plagen und Mißgeschicke verstanden (Julien 267), bald Neigungen, Leidenschaften und Laster des Menschen mit ihren Folgen, den Verbrechen, unter dem sehr Furchtbaren der Tod, sei es der natürliche oder aber der durch den Bruch des Gesetzes herausgeforderte, die Todesstrafe³⁸⁷). Im Zusammenhange damit lesen wir auch Kap. 74, daß es immer einen giebt, der dem Töten vorsteht, und den eigenmächtig zu vertreten niemand wagen solle (doch s. S. 115). Dagegen konstatiert Lao-tsi sicher im Hinblick auf die zeitgenössische Gesellschaft, daß der Tod kein Schreckmittel mehr für das Volk ist.

Kap. 75, 2: „Das Volk nimmt den Tod leicht (khing), weil es des Lebens Fülle sucht (kieu-šeng-či-heu)³⁸⁸), mit anderen Worten, weil es üppig zu leben gewohnt ist. „Daher nimmt es den Tod leicht.“ Nach Lao-tsi's unmittelbar folgenden Worten gilt allerdings: „Nun ist das Leben nichts achten oder um des Lebens willen nichts thun (wu-i-šeng-wei-č'e)³⁸⁹) weiser als das Leben hochschätzen (kuei-šeng)³⁹⁰), aber in Bezug auf die Todesstrafe folgt daraus, was Lao-tsi Kap. 74, 1 sagt: „Da (oder wenn) das Volk nicht den Tod fürchtet (put-wei-ssi), wie will man es dann mit dem Tode schrecken? Würde (= könnte) man

das Volk veranlassen, den Tod beständig (čang) zu fürchten, und erreichte (tek) ich diejenigen, so etwas ungeheuerliches (khi, ans groß und können, in gutem und auch in schlechtem Sinne) thun, zu ergreifen (čik) und zu töten (šat), wer würde es wagen?“

Gleichgültigkeit gegen den Tod ist bekanntlich eine auch von europäischen Reisenden konstatierte Eigenschaft der Chinesen.

Lao-tsi's Lehre von der Unsterblichkeit.

Kap. 50, 1: „Heraustreten zum Leben ist Eintreten in den Tod (s. S. 71).

Des Lebens Begleiter (thu³⁹¹), wörtlich: Fußgänger) sind 10 und (yeu) 3 (= 13).

Des Todes Begleiter sind 10 und 3.

Diejenigen, die des Menschen Leben an die Orte (ti = Erde) des Todes treiben (tung)³⁹², sind auch 10 und 3.

Warum dies? Weil, so lange einer lebt (khi-šeng), er das Leben in vollen Zügen (šeng-č'i-heu, eig. dick) genießt“³⁹³.

Die mitgeteilte Stelle gehört zu den schwierigsten in Lao-tsi's Buche und hat sehr verschiedene Erklärung gefunden. Legge, der hierin Wang-pi folgt, versteht den Text so, daß es unter je 10 Menschen 3 giebt, welche ministers of life (to themselves) sind, indem sie alles meiden, was sowohl äußerlich als innerlich ihre Gesundheit schwächen könnte; weitere 3, die ebenso eigene ministers of death sind, indem sie ein Leben führen, welches geeignet ist, Krankheiten zu veranlassen und das Leben zu kürzen; schließlich 3, die zwar nach Leben streben (whose aim is to live), deren Lebensweise mit dem übermäßigen Bestreben, durch wider-natürliche und geheimnisvolle Mittel das Leben dauernd zu erhalten (šeng-č'i-heu), sie jedoch eben dem Tode preisgiebt. Es bleibt nur ein einziger unter 10, von dem nach Legge's Auffassung Kap. 50, 2 (s. S. 90) gilt, der im Besitze Tao's sein Leben gut einzurichten versteht³⁹⁴.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß eine solche Auffassung „Tao's als Gegenmittel gegen Verfall und Tod“, wie Legge S. 93 Kap. 50 charakterisiert, wohl dem späteren Taoismus nahe liegt, Lao-tsi selbst jedoch ganz fremd ist. Auch hätte Lao-tsi nicht geklagt, daß er allein die ernährende Mutter (= Tao) verehrt

(Kap. 20, 6), daß es nicht einmal wenige giebt, die ihn verstehen würden u. ä., wenn er jeden zehnten Menschen als Tao-Besitzer hätte bezeichnen können. Chinesische Commentatoren wollen unter dem Leben den geistlichen Wandel verstehen. Die dreizehn Mittel, zu demselben zu gelangen, sind nach ihnen: Leerheit, Anhänglichkeit an das Nichtsein, Reinheit, Ruhe, Verborgenheit, Armut, Weichheit, Schwäche (vgl. Kap. 76, 2), Demut, Ent-sagung, Bescheidenheit, Nachgiebigkeit (vgl. Kap. 76, 2) und Spar-samkeit. Ihr Gegenteil (Fülle, Anhänglichkeit an das irdische Sein, Unreinheit, Unruhe u. s. w.) macht die dreizehn Ursachen des Todes aus, wobei Lao-tsi seine dem weltlichen Leben erge-benen Zeitgenossen im Auge haben soll³⁹⁵). Befriedigung der materiellen Bedürfnisse und Sinnenlust stürzen den Menschen ebenso ins Verderben, wie die in Meerestiefen wohnenden Unge-heuer und die auf höchsten Bergen nistenden Raubvögel, welche dem Pfeil des Jägers und dem Netze des Fischers unerreichbar sind, sofort zu Grunde gehen, wenn Gier nach Fraß sie verleitet, die Tiefen und Höhen zu verlassen.

Auch Strauß³⁹⁶) glaubt mit Rücksicht auf Kap. 76, 2 be-rechtigt zu sein, zu den dreizehn lebenbegleitenden Stücken Schwäche und Weichheit, zu den dreizehn sterbenbegleitenden Stärke und Härte zu nehmen; über die elf übrigen Stücke der einen oder der anderen Art findet er nicht den geringsten Auf-schluß (?) und erklärt die Versuche der chinesischen Erklärer für ganz willkürlich.

Wir glauben der Erklärung Han-fei-tsi's folgen zu dürfen, der die Zahl Dreizehn auf die vier menschlichen Glieder, d. h. Hände und Füße (vgl. z. B. Lün-iü XVIII, 7, Legge, Chinese Classics I, 335) und die neun Öffnungen des menschlichen Kör-pers (kieu-khiao) bezieht³⁹⁷), nämlich Mund, Augen, Nasen-löcher, Ohren und die beiden Ausscheidungsorgane. Diese Or-gane, die den Menschen von seiner Geburt bis zu seinem Tode (Han-fei-tsi's Erklärung der Zeile 1 v. Kap. 50) begleiten, wo sie absterben, sind es, deren Gebrauch den dem Genusse ergebenen Menschen an die Orte des Todes treibt.

Ebendaraus ergibt sich für Lao-tsi der Schluß, daß der Körper ebenso wie die Ehren als ein Quell von Trübsalen nur ein Übel zu nennen ist (Kap. 13). Denn wiewohl der Körper mit Jahren an Festigkeit und Stärke zunimmt, so ist diese Festig-keit und Stärke als taolos (Kap. 55) nach Kap. 76 nur ein Begleiter

des Todes. Der Mensch muß nach Kap. 50, 2 verstehen, sein Leben einzurichten. Denn nach den Kap. 27, 1 citierten Versen gilt's:

„Versteht man zu reisen (hing. wörtlich gehen), so giebt's (= läßt man nach sich) weder Geleise noch Fußspuren.

Versteht man zu reden, so giebt's weder Fehler noch Tadel.

Versteht man zu rechnen, so hat (= braucht) man kein Rechenbrett (čheu-tsek).

Versteht man zu schließen, so hat (braucht) man weder Barre (kuan) noch Riegel (kien) und es kann dennoch nicht aufgemacht werden.

Versteht man zu binden, so hat (braucht) man Bindfaden (sing) und Anbinden (yok) nicht und es kann dennoch nicht aufgeknüpft werden“. (Fortsetzung s. auf S. 83).

Aussprüche, die schon bei verschiedenen Gelegenheiten mitgeteilt wurden, beweisen, daß Lao-tsi Fülle, Fortschritt u. ä. hierfür nicht für zweckmäßig hält. Im selben Sinne heißt es auch Kap. 9, 1 ganz allgemein:

„Etwas halten und füllen ist nicht, wie wenn man davon absteht.

Etwas betasten und schärfen, kann nicht für lange bewahrt werden“³⁹⁸), da es verbraucht wird, oder aber der Betastende eine Verwundung davonträgt.

Lao-tsi empfiehlt im Gegenteil das Verstopfen der Durchgänge (Kap. 52) und das Verstehen „zu genügen und aufrecht-zustehen (Kap. 44)“. Ersteres bewahrt dem Menschen die erforderliche Ruhe, letzteres erhält ihn frei von Mißfallen und Beschämung, aber auch von Gefährdung, wie es Kap. 44, 3 (s. S. 77) heißt. Daher heißt es Kap. 46, 2, daß „keine Schuld (tsui) größer ist als die Wünsche für erlaubt zu erklären“, wörtlich zu sagen: kho-yuk d. h. es kann gewünscht werden, „daß kein Unglück (huo) größer ist, als nicht verstehen zu genügen (pu-çi-tsuk)“.

Ebenso muß man verstehen, sein Leben einzurichten, wenn man nicht entwurzelt werden soll (Kap. 54, 1, s. S. 68).

Allerdings muß der Mensch darin beharrlich sein, was Lao-tsi von seinen Zeitgenossen nicht sagen kann, deren Veränderlichkeit er Kap. 58, 1 folgend charakterisiert: Unglück, ach! ist, worauf das Glück beruht, Glück, ach! ist, wobei das Unglück lauert (fu. chines. Zeichen aus Mann und Hund zusammengesetzt). Wer kennt dessen Gipfel (kit. d. h. den Punkt, wo das eine aufhört und das andere beginnt)! Es ist ohne Stillstand (khi-wu-çi:

Var. khi-wu-čing-ye = ist es nicht in Unordnung?)³⁹⁹). 58, 2: Die Ordentlichen (čing) werden, umkehrend (fu), sonderbar (khi), die Guten (šen) werden, umkehrend, unberechenbar (yao, chines. Zeichen aus Weib und lieblich). Der Menschen Verblendung (mi) — ihr Tag ist sicher lange her“. Ähnlich heißt es Kap. 64 zur Charakteristik des Volkes und seiner Handlungsweise:

64, 2 „Des Volkes (Art) den Geschäften nachzugehen (tsung-ssī) ist: nahe am Vollenden verdirbt es sie immer“. Dazu bemerkt Lao-tsi: „Ist man sorgfältig (šin), zu Ende wie zu Beginn, so giebt's kein Verderben der Geschäfte“.

Es liegt kein Grund vor, diese Worte nicht so zu verstehen, als empfehle Lao-tsi Genügen und zweckmäßige Einrichtung der Lebensweise als das Mittel, das Leben zu verlängern. Denn auch Lao-tsi spricht von der Liebe zum Leben, beim einzelnen Menschen sowie im Volke:

So Kap. 72, 2: „Daher der heilige Mensch . . . sich selbst (tsī) liebt (ngai), sich jedoch nicht hochschätzt (kuei); Kap. 75, 2 (s. S. 125); Kap. 80, wo es in der Schilderung des Musterstaates Lao-tsi's heißt, daß sein Volk den Tod schwer findet (čung-ssī), aber dennoch nicht nach der Ferne (yuen) zieht (si). Hierher gehört auch Kap. 55, 2, V. 3 (Citat): „Mehr Leben heißt Glück (yi-šeng-yuet-siang)“⁴⁰⁰).

Aber Lao-tsi war kein Weltmensch, sondern ein Gottesmensch. Daher sagt er in der Fortsetzung des Citates Kap. 55, 2, V. 4—6:

V. 4: „Wenn das Herz (sin) die Lebenskraft (khi) bestimmt (ssī, ordnet, beherrscht, sich dienstbar macht)⁴⁰¹), so heißt dies Stärke (khiang).“

Dagegen heißt es weiter

V. 5: „Wenn die Wesen (Dinge wut) ausgewachsen (čuang, mannbar geworden) sind, so fangen sie zu altern (lao) an: man nennt dies Taolosigkeit (put-tao)⁴⁰²).

V. 6: Taoloses hört (aber) bald auf“ oder auf die Wesen (V. 5) bezogen: „als taolos hören sie bald auf“⁴⁰³).

Heißt es daher Kap. 7, 2, daß der heilige Mensch seine Person (khi-šin) nguai, d. h. zur äußeren macht, sie beiseite setzt, oder wie andere übersetzen: sie für fremd hält, sie verwirft, sich ihrer entäußert, und eben dadurch seine Person bestehen bleibt, erhalten wird (tshün), so erfahren wir aus Kap. 59, 1, daß „gewichtiges Aufspeichern von Tugend (čung-čik-tek)

der Weg (tao) ist, lange zu leben (čhang-šeng), dauernd zu blicken (kieu-ši)*. mit anderen Worten, daß lange Dauer nur auf dem Wege der Tugend zu erreichen ist. So verstehen sich auch die Worte Kap. 65, 2: . . . „Wissen (či) immer (čang)⁴⁰⁴ das erbauliche Muster zu sein, das heißt tiefe Tugend.⁴⁰⁵

65, 3: „Die tiefe Tugend ist unergründlich⁴⁰⁶ (šin, aus Wasser und Höhle), wie ich wahrnehme (i), ist entfernt⁴⁰⁷ (yuen), ist mit den Wesen (wut) in Widerspruch (fan)⁴⁰⁸: dann aber gelangt sie zu großer Anpassung (Fügsamkeit, šün)⁴⁰⁹. Daher es auch Kap. 55, 2 heißt:

V. 1: „Die Harmonie (ho) kennen heißt beständig (čang, auch ewig) sein⁴¹⁰).

V. 2: Die Beständigkeit kennen heißt erleuchtet sein (ming)⁴¹¹).

Diese Worte können im Zusammenhange der Lehre Lao-tsi's unmöglich mißverstanden werden. Haben wir schon früher erklärt, daß in Lao-tsi's schließlicher Rückkehr in Tao allem Anscheine nach der Glaube an ein jenseitiges Leben erblickt werden könne (s. S. 78), so beweisen die mitgeteilten Aussprüche, daß nach Lao-tsi taogemäße Lebensweise geeignet ist, auch die irdische Lebensdauer zu fördern. Auf beides beziehen wir Kap. 33, 2 (s. S. 78).

Das Streben des späteren Taoismus, durch alchymistische Präparate das Leben zu verlängern und zur Unsterblichkeit zu gelangen, beweist nur, wie arg Lao-tsi's Lehre in der Folge mißverstanden wurde. —



V. Lao-tsi und Confucius.

Lao-tsi's Lehre wurde sehr verschieden beurteilt. Mit Vorliebe erklärte man die für das nüchterne chinesische Gemüt zu erhabene und fast unfaßliche Lehre des „Wind und Wolken besteigenden Drachen“, wie Confucius den Lao-tsi bezeichnete¹⁾, für fremden Ursprunges, sei es, daß sie unmittelbar unter fremdem Einflusse entstand oder aber nur fremde Elemente in sich aufnahm. Die spätere chinesische Legende, nach welcher Lao-tsi auf seiner Reise nach Westen bis nach dem asiatischen Gebiete des römischen Reiches (Ta-tsin) vorgedrungen sein soll, war nur zu geeignet, derartigen Anschauungen Vorschub zu leisten. Auf diese Weise glaubte schon Abel Rémusat Lao-tsi's System mit der Lehre des Pythagoras vergleichen zu dürfen: Lao-tsi sei mit Pythagoras' Anschauungen vielleicht geradezu in Griechenland, sicher aber in Palästina durch Vermittelung der Hebräer oder aber durch eine phöniciische Sekte bekannt geworden. Der Schwede Kohnodin widmete das erste Kapitel seiner über Lao-tsi handelnden Schrift²⁾ den Parallelen aus der Bibel³⁾. Nach Pauthier wieder weist die Lehre Lao-tsi's indische oder indobaktrische Grundlage auf, während Douglas und de Harlez⁴⁾ Spuren des Brahmanismus in ihr erblicken. Auch A. Wuttke (Geschichte des Heidenthums II, 76) betrachtet Lao-tsi's Lehre als „einen unklaren und schwächlichen Ausläufer des indischen Bewußtseins“, als „ein indisches Schmarotzergewächs auf dem chinesischen Stamme“ (daselbst 79). Terrien de Lacouperie nahm sogar babylonischen Einfluß an⁵⁾.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß in Lao-tsi's Buche Aussprüche vorkommen, denen mehr oder weniger ähnliche wir bei den griechischen oder indischen Philosophen und in der Bibel wiederfinden. Kaum sind wir jedoch berechtigt, in ihnen mehr als zufällige, lediglich auf das Wesen und den immer gemeinsamen

Ausgang aller theosophischen Spekulation zurückzuführende Übereinstimmungen zu erblicken, wie solche in der Religion und der Philosophie aller Völker und aller Zeiten zu finden sind. Sie beweisen nichts mehr, als z. B. Lao-tsi's Parallelen mit Schelling, als dessen Vorgänger de Harlez den Lao-tsi bezeichnet hat. Und doch hat Schelling selbst nach dieser Seite erklärt, daß die Tao-Lehre so ganz im Geist des entferntesten Ostens gedacht und erfunden sei, daß von westlicher Weisheit — ich will nicht sagen, von griechisch-pythagoreischer — aber auch von syrisch-palästinensischer oder auch nur indischer Denkart und Weisheit nicht eine Spur ist (bei Strauß a. a. O. XXV.). Eine Beeinflussung von Westen, vornehmlich von vorderasiatischen Religionsanschauungen, erscheint in dem von aller Welt abgeschlossenen China in so alter Zeit einfach nicht denkbar, war aber auch nicht nötig. Richtig sagt Strauß (a. a. O. XXIX), daß Lao-tsi ebenso wenig bei Persern oder Syrern in die Schule zu gehen brauchte, als etwa Meister Eckhart bei Lao-tsi.

Haben wir so mit Plath⁶⁾ anzunehmen, daß Lao-tsi's Lehre auf rein chinesischem Boden entstanden ist und in chinesischen Vorstellungen wurzelt, so kann es sich nur darum handeln, ob sie auch Lao-tsi's eigenes Geisteswerk genannt werden kann oder aber durch ältere Denker vorbereitet worden ist. Letzterer Ansicht ist namentlich W. Schott, Strauß, Legge, Carus u. a. Nach ihnen gab es schon längst vor Lao-tsi, im hohen Altertume, eine Tao-Gemeinde mit ähnlicher Theologie, Ethik und Politik, wie wir sie bei Lao-tsi finden⁷⁾. Von ihr hat Lao-tsi namentlich seinen Tao-Begriff überkommen, den er nur weiter entwickelt hat. Lao-tsi könnte nach dieser Seite daher höchstens als Reformator des alten Tao-Glaubens gelten. „wenn er es überhaupt auf Ausbreitung seiner Lehre, auf Stiftung einer Schule angelegt hätte“⁸⁾. Nach Strauß deuten die Worte des Tao-tek-king von den Guten des Altertums, welche, weil verborgen, nicht erkannt werden konnten (Kap. 15, 1), auf ein altes Bestehen einer stillen Tao-Gemeinde hin, die sich an solche verborgene Meister gehalten, deren Lehren Lao-tsi entweder selbst noch gekannt haben muß oder sie im erwähnten Kapitel nach anderen noch vorhandenen Spuren ihres Daseins schildert⁹⁾.

Die Anfangsworte des Kap. 42 sind nach Strauß' Vermutung nur Dogmen, die bei den Tao-Bekennern längst bekannt waren (s. S. 37)¹⁰⁾. Auch die in Kap. 12 von Lao-tsi angeführten

Denkverse hält Strauß für „höchstwahrscheinlich untergegangenen Liedern der Tao-ssé entnommen“, denen Lao-tsi selbst vielleicht die beiden Schlußverse hinzugefügt hat ¹¹⁾. Ja nach Strauß lassen die Worte des Kap. 67, 3: „Weil ich nicht wage, im Reiche voran zu sein, darum vermag ich der vollkommenen Gefäße Ältester zu sein“ (s. S. 14) vermuten, „daß Lao-tsi in der Tao-Gemeinde seiner Zeit die angesehenste Autorität war, obgleich er nur sagt, er könne es werden (!)“ ¹²⁾.

Auf die Frage nun, warum sich von all dem in der sonstigen Literatur der Chinesen keine Spur findet, antwortet Strauß, daß Confucius' naturalistischer Rationalismus, um sich greifend, den alten Glauben vollends zerstört hat, und die Tao-Philosophen vergebens suchten, ihn neu zu beleben ¹³⁾, andererseits, daß Confucius, wie man vermuten kann, aus Abneigung gegen die Tao-Lehre bei seiner Bearbeitung der altchinesischen Klassiker, namentlich des Šu-king und Ši-king, alles übergangen hat, was zur Stütze jener Lehre dienen konnte. „Daraus erkläre sich dann, weshalb in dem Schi keins der Gedichte vorkommt, die Lao-tsi citiert, und weshalb im Schu nichts Näheres über die Tao-Lehre zu finden ist“ ¹⁴⁾. —

Eines ist sicher, nämlich, daß in Lao-tsi's Buche oft citiert wird. Die meist als begründende Erläuterung des Vorhergehenden vorkommenden, oft bruchstückartigen Citate haben die Form von Denkversen oder Sprüchen, und werden zum Teil von Lao-tsi selbst als Citate, allerdings nur ganz allgemein und ohne nähere Angaben der Schriften oder Personen, gekennzeichnet (vgl. S. 26). Meist sind sie schon an der äußeren Form (Reim, Eigentümlichkeiten der Sprache) zu erkennen, oft dient das einleitende *ku* (z. B. Kap. 1, Kap. 2 u. s. w.) = daher, darum, das Citat zu bezeichnen ¹⁵⁾. Allerdings gibt es auch Stellen, welche einzelne Erklärer — dies gilt ebenso von chinesischen, wie auch von europäischen Erklärern ¹⁶⁾ — als Lao-tsi'sch auffassen, während andere sie für Citate halten. Zu Kap. 6 haben wir so gehört (S. 43), daß der taoistische Philosoph Liet-tsi (400 v. Chr.) dieses Kapitel ausdrücklich als Citat aus dem Buche Hoang-ti's bezeichnet (hoang-ti-tu-yuet: Hoang-ti's Buch sagt), aus welchem er selbst noch andere Aussprüche mitteilt ¹⁷⁾. Strauß schließt daraus, daß Liet-tsi ein Buch unter diesem Namen vorgelegen haben muß ¹⁸⁾. Aus der später vorkommenden Bezeichnung des Tao-tek-king als der „Worte Hoang-ti's und Lao-tsi's“ hätten wir

wohl zu schließen, daß man nach und nach alle in Lao-tsi's Buche vorkommenden nicht Lao-tsischen Aussprüche auf Hoang-ti zurückführte. Beide Namen wurden als Bezeichnung der beiden ältesten Meister des Taoismus in der Folge so nahe verknüpft, daß sie als Hoang-Lao förmlich zu Einem Begriffe verschmolzen. Hoang-ti, als der ältere, wurde dann für den eigentlichen Urheber des Taoismus erklärt, wie denn auch die Tao-ssī den Ursprung ihrer Lehre thatsächlich von ihm herleiten.

Wir irren kaum, wenn wir den mythischen Kaiser Hoang-ti (2697—2597 v. Chr.) auch als Urheber des Taoismus in den Bereich der Sage verweisen. Der mit dem Confucianismus wetteifernde spätere Taoismus glaubte wohl seine Lehre auf das Alter ihres Urhebers stützen zu müssen. Der sagenhafte Kaiser Hoang-ti erschien dabei als Schutzherr einer Lehre, die die Kunst, das Leben zu verlängern, betrieb, um so geeigneter, als er nach der Ansicht der Chinesen auch für den Erfinder der Heilkunst galt²⁰⁾.

Auf diese Weise bleibt Lao-tsi der älteste, wirkliche Repräsentant des Taoismus. Die von Lao-tsi angeführten alten Citate können dann aber nur als Äußerungen ähnlich veranlagter Männer des Altertums angesehen werden, ohne daß es nötig ist, bei ihnen schon das Bewußtsein des Lao-tsi'schen Begriffes Tao anzunehmen (vgl. S. 27).

Auch eine Vergleichung der Lehre des Confucius mit der Lehre Lao-tsi's scheint für den Lao-tsi'schen Ursprung des Taoismus deutlich zu sprechen. Denn so grundverschieden die beiden Lehren auf den ersten Blick und bei oberflächlicher Betrachtung erscheinen, so viele Berührungspunkte entdeckt man, wenn man sie gegen einander hält. Dies gilt sogar von Fragen, die man sonst gewohnt ist, für specifisch Lao-tsisch zu erklären. Schien es Strauß²¹⁾ bei seiner Theorie von dem vorlaotsischen Ursprunge des Taoismus, daß Lao-tsi erst aus dem Zusammenhange mit seinen Vorgängern richtig zu begreifen wäre, so scheint uns Lao-tsi's Erscheinung durch den damaligen Zustand China's sowie Lao-tsi's Verhältnis zu Confucius hinreichend erklärt. Allerdings muß zugegeben werden, daß Lao-tsi als Denker seinen nüchternen Zeitgenossen, den Confucius nicht ausgenommen, weit überlegen war, sowie, daß bei ihm Neigung zur Spekulation in einem Maße konstatiert werden muß, wie wir einem solchen bei den Chinesen sonst nirgends begegnen. Ob und in wiefern dies auf die von einigen Forschern angenommene, keineswegs aber auch erwiesene

nichtchinesische Herkunft Lao-tsi's zurückzuführen ist, läßt sich nicht bestimmen ²²).

Sonst hat sich Lao-tsi dasselbe Ziel gesteckt wie Confucius, nämlich das in jeder Hinsicht verfallene China sittlich zu erheben (vgl. nam. die Seiten 26 ff.), und war allem Anscheine nach auch die Vorbildung beider zu diesem Zwecke ein und dieselbe, nämlich eine gründliche Kenntnis des chinesischen Altertums (s. S. 5 ff.).

Wir lassen nun eine Vergleichung der beiden Lehren folgen ²³).

Confucius glaubt wohl, daß es auch sogenannte Heilige *šing* gab, (z. B. die altchinesischen Musterkaiser und Weisen). Sein Ideal eines sittlichen Menschen ist jedoch der Edle (*kiün-tsi*), s. S. 27 f. u. 79.

Die heiligen Menschen des Confucius hatten das Reich inne, als ob sie damit nichts zu thun hätten (L. J. VIII, 18), oder, wie es anderswo heißt, sie thaten nichts und regierten doch (L. J. XV, 4). Auch Khung-tsi's Ideal des Herrschers verweilt an seinem Orte gleichwie der Nord (= Polar-)stern, nach welchem zu alle übrigen Sterne sich drehen (L. J. II, 1). Seine Tugend ist nach einem anderen Ausspruche der Wind, vor welchem das Gras (= die Tugend des Volkes) sich beugen muß, wenn er über dasselbe weht (L. J. XII, 19).

Die Macht des guten Beispiels erweist sich nach Confucius viel wirksamer als alle Gesetze und Strafen, selbst Todesstrafe nicht ausgenommen (L. J. II, 3; XII, 19; XIV, 44; XIII, 4; XIII, 6 u. a.).

Der Edle des Confucius streitet daher nicht (L. J. III, 7).

Lao-tsi's Ideal des Menschen ist der heilige Mensch (*šing-žin*), der höchst Gute (*šang-šen*, (Kap. 8), oder auch nur der Gute (*šen-žin*, Kap. 27, *šen-č'e*, Kap. 30). Über das bei ihm zweimal vorkommende *kiün-tsi* s. S. 79.

Auch bei Lao-tsi wird das Nicht-Thun (*wu-wei*) des Heiligen ganz besonders hervorgehoben. Lao-tsi's Heiliger sagt ausdrücklich, daß er nichts thut, daß er weder Geschäfte noch Wünsche hat (Kap. 57); nach Kap. 47 geht er nicht, sieht nicht, benennt nicht u. a. Empfängt einer das Reich, so

Damit hängt auch Confucius' Friedensliebe zusammen, die zwar im Interesse des Volkes auch ausreichende Waffen verlangt, aber, wenn es Not thut, sie in der ersten Reihe, vor allem andern, aufgibt (L. J. XII, 7). Confucius' Grundsatz dabei ist: Mit Gerechtigkeit vergelte man die Feindschaft, mit Tugend vergelte man die Tugend (L. J. XIV, 36). Daher sagt Confucius L. J. XII, 13: Im Anhören von Streitigkeiten bin ich wie andere: doch mache ich, daß es keine Streitigkeiten gebe.

erfolgt es immer nur durch Geschäftslosigkeit, Kap. 48, ebenso Kap. 57. Vgl. auch Kap. 43: Lehren ohne Worte . . . wenige erreichen es, u. a. Unter Thun in der Regierung versteht Lao-tsi Thaten der Strenge und Gewalt, Befehle und Verbote, gegen die er sich ebenso ausspricht wie Confucius, z. B. Kap. 28: darum er (der heilige Mensch), groß in der Verwaltung, nicht Wunden schlägt; Kap. 30: wer mit Tao dem Herrn der Menschen zur Seite steht, vergewaltigt das Reich durch Waffen nicht, u. s. w.; Kap. 36 werden im Gegenteil Milde und Sanftmut anempfohlen. Wiederholt heißt es, daß der Heilige nicht streitet (Kap. 8, Kap. 66, Kap. 68). Kap. 57 heißt es: je mehr Verbote im Reiche, desto ärmer das Volk . . . je mehr Gesetze und Befehle, desto mehr Diebe und Räuber etc.

Lao-tsi hat Kap. 31 die glänzendsten Waffen für Unglückswerkzeuge erklärt, die alle Wesen verabscheuen, bei denen daher der Taohafte um so weniger verweilt. Nach Kap. 76 siegt starke Wehrmacht nicht; nach Kap. 68 ist derjenige, der anzuführen versteht, nicht kriegerisch u. s. w. Aber auch nach Lao-tsi kann er von den Waffen Gebrauch machen, wenn er nicht anders kann, und ihm sonst der Friede höher ist. Den Sieg darf er nicht schön finden, da dies soviel heißt, als sich freuen, die Menschen zu töten.

wegen Confucius nach L. J. XV, 7 zwar auch anempfahl, mit jedermann zu verkehren, mit dem der Verkehr möglich ist, aber z. B. L. J. XVII, 7 ausdrücklich erklärte, daß ein Edler zu einem, der Unrecht zu thun liebt, nicht geht.

Auch in Einzelheiten begegnen wir schlagenden Analogien:

So hat nach Confucius das Volk von der Regierung in erster Reihe die Gerechtigkeit nötig (L. J. II, 19).

Nach Confucius besteht kein Volk ohne Vertrauen der Regierung und zu der Regierung (L. J. XII, 7).

Confucius empfiehlt den Regierenden wiederholt Ernst in den Regierungsangelegenheiten, Sparsamkeit in Ausgaben, Verwendung des Volkes zur geeigneten Zeit (L. J. I, 5; L. J. VI, 1; XII, 9 v. a.).

Confucius mißbilligt die Erschöpfung des Volkes durch zu große Lasten (L. J. XII, 7; XII, 9 u. a.).

(dasselbst, vgl. auch Kap. 67 u. 69). Lao-tsi's eigensten Standpunkt bezeichnen allerdings die Worte Kap. 49: Gute (Getreue) ich behandle sie gut (getreu); Nichtgute (Nichtgetreue) ich behandle sie auch gut (getreu).

Vgl. auch Kap. 62: Der Menschen Ungute, wozu wäre es, sie zu verstoßen,

Ähnlich heißt es bei Lao-tsi Kap. 16: daß der Herrscher, erst wenn er gerecht ist, den Namen König verdient.

Auch nach Lao-tsi 17 giebt's Untreue (beim Volke), wenn das Vertrauen nicht hinreicht.

Ebenso mahnt Lao-tsi vom Leichtsinne beim Reichsregiment ab (Kap. 26, vgl. L. J. XII, 2), empfiehlt den Regierenden Sparsamkeit (Kap. 59), sogar im Cultus, an (vgl. S. 67 Anm.), und billigt bei dem ganz Guten, daß er für jede Bewegung die rechte Zeit gut findet (Kap. 8).

Ähnlich heißt es bei Lao-tsi (Kap. 75), daß das Volk Hunger hat, weil seine Obrigkeit viele Abgaben verzehrt. Im Altertume wußten die Unterthanen fast nicht, daß sie Herrscher hatten (Kap. 17).

Es giebt allerdings auch Anschauungen, in welchen beide Lehrer bedeutend auseinandergehen. An diesen Stellen tritt Lao-tsi's oppositioneller Standpunkt gegen die Lehre Confucius' deutlich zu Tage. So z. B. wenn

Confucius L. J. XIII, 2 die Beförderung von Weisen und Tugendhaften anempfiehlt, wogegen

oder wenn Confucius zu der auch von Lao-tsi geforderten materiellen Fürsorge (vgl. Tao-tek-king, Kap. 3) auch die Belehrung des Volkes verlangt (L. J. XIII, 9), während

Lao-tsi Kap. 3 erklärt, daß Weise nicht hochzustellen sind, weil dann das Volk hadert;

Lao-tsi nach dem Vorbild der Alten das Volk dumm haben will (Kap. 65) und Verzicht auf Weisheit als des Volkes hundertfachen Nutzen bezeichnet (Kap. 19), da ein Volk, das zu viel weiß, schwer zu beherrschen ist (Kap. 65).

Noch ausgesprochener erscheint dieser oppositionelle Standpunkt in der Ethik Lao-tsi's:

Der Edle des Confucius soll Wissen besitzen, human sein und Mut haben.

Ad A. Heilige Menschen besitzen nach Confucius ein höheres Wissen, ohne gelernt zu haben (L. J. XVI, 9). Demgegenüber ist das Wissen des Edlen eine Folge emsigen Studiums. Der Zweck dieses Studiums ist allseitige Erkenntnis des Guten zum Behufe der Selbstvervollkommnung sowie Vervollkommnung anderer, sorgfältiges Lernen, immer und überall, das Mittel dazu. Umfassen soll das Wissen des Edlen die Kenntnis des Himmels und seiner Fügung, die Kenntnis der Leute, in der Vergangenheit — die Geschichte — wie in der Gegenwart, ihrer Handlungen wie ihrer Worte, schließlich oder besser in erster Reihe die Kenntnis seiner selbst, sowie der Pflichten, die man hat als einzelnes Individuum und als Mitglied der menschlichen Gesellschaft.

Auch nach Lao-tsi gilt: Wer die Menschen kennt, ist weise, wer sich selbst kennt, ist erleuchtet (Kap. 39, vgl. auch Kap. 72). Sonst bezeichnet

B. Humanität ist nach Confucius die eigentlich menschliche Tugend, vom Menschen als Menschen untrennbar. Der Humane stellt sich, sich selbst beherrschend, unter die Anstandsregeln, indem er nichts ansieht, nichts anhört, nichts redet und auch keine Bewegung macht, die nicht dem Anstand, der guten Sitte (li) entspricht (L. J. XII, 1—3). Daraus ergibt sich die Wichtigkeit der guten Sitte (im chinesischen Leben = Zeremoniell), aus welcher nach C. Y. XX, 5 „die Unterschiede der Liebe unter den Verwandten sowie die Stufen in der Ehrung der Verdienstvollen entstehen“.

C. Mut. Nach Confucius äußert sich der Mut des Edlen, von der Humanität untrennbar (L. J. XIV, 5), in erster Reihe darin, daß der Edle fähig und entschlossen ist, immer und überall Gerechtigkeit zu üben. Nichtüben von Gerechtigkeit wird geradezu als wu-yung d. h. Mutlosigkeit, Schwäche

er aber das weltliche Wissen als das niedere Wissen und verlangt selbst klare Einsicht in Tao als das höhere, wirkliche Wissen (Kap. 41, Kap. 81). Einsicht in Tao macht nach ihm das weltliche Wissen überflüssig (Kap. 10), daher der Rat, auf die Weisheit (Kap. 19), auf's Lernen (Kap. 20) zu verzichten (vgl. auch Kap. 64, 71, 77).

Auch nach Lao-tsi (Kap. 8) versteht der höchst Gute im Verkehr (iü, andere: im Geben) human zu sein; selbst ist er aber für die höhere Humanität, während die Humanität im chinesischen Sinne des Wortes nach ihm eher zu verlassen ist (Kap. 19, vgl. übrigens, was über Humanität und die übrigen Tugenden, sowie ihr gegenseitiges Verhältnis bereits auf S. 28 f. gesagt wurde).

Die gesellschaftlichen Unterschiede melden sich erst, „wenn die 6 Verwandtschaftsverhältnisse nicht mehr in Harmonie sind, und Reich und Familie in Verwirrung geraten sind (Kap. 18, Kap. 38).

bezeichnet (L. J. II, 24). Der Edle versteht sich auf Gerechtigkeit, ebenso wie der Gemeine auf Vorteil (L. J. IV, 16), ja nach L. J. XVII, 23 schätzt er geradezu die Gerechtigkeit höher als den Mut. Des Volkes Gerechtigkeit erstreben gehört mit zur Weisheit (L. J. VI, 20).

Nach Confucius braucht der Edle die Gesellschaft, um die angeführten Tugenden zur Geltung zu bringen. „Sich von den Menschen entfernen, kann nicht für den rechten Weg gehalten werden“ (C.-Y. XIII, 1). „Der Edle ordnet daher die Menschen nach den Menschen“ (C.-Y. XIII, 2), wobei er nach L. J. XII, 16 allerdings nur „das Schöne der Menschen vollendet“. Daraus ergibt sich die besondere Schätzung der großen und heiligen Männer, ihrer selbst wie ihrer Worte (L. J. XVI, 8). L. J. I, 8 wird ganz besonders anempfohlen, zu Freunden solche nicht zu haben, die nicht sind, wie wir selbst. Die fünf menschlichen Verhältnisse mit den Pflichten, die sie ihm auferlegen, würdigt er dabei seiner größten Aufmerksamkeit.

Nach Lao-tsi muß sich einer zunächst auf Barmherzigkeit verstehen, wenn er Mut zeigen will. Sonst kann nach Kap. 73 im Leben Wagen wie Nichtwagen bald nützlich bald schädlich sein. Derjenige, der es versteht, sein Leben einzurichten, hat nach Kap. 50 allerdings nichts zu fürchten, weil er einfach keine tödliche Stelle hat. Selbst streitet er nicht (Kap. 8, 66, 79, 81), wie dies auch von Confucius' Edlem hieß.

Zu Lao-tsi's Standpunkte zur Gerechtigkeit vgl. S. 29.

Auch Lao-tsi spricht vom Verkehre mit den Menschen (Kap. 8). Ebenso heißt es Kap. 54: Nach Person beurteilt man die Person. Von Lao-tsi's höherem Standpunkte zeugt es dagegen, wenn er Kap. 27 den guten Menschen als des nichtguten Menschen Meister bezeichnet, während umgekehrt der nichtgute Mensch des guten Menschen Beschäftigung heißt, die dieser zu lieben hat.

Weder für noch gegen jemand voreingenommen (Kap. 89: Der 100 Familien Herzen hält er für sein Herz . . . sieht sie sämtlich als Kinder an), stellt er nach Kap. 27 den Menschen bei, ohne jemand zu verwerfen.

Dagegen sind nach der schon citierten Stelle Kap. 3 „Weise nicht zu ehren“. Zu Lao-tsi's Urteil über die menschlichen Verhältnisse und die ihnen entsprechenden Tugenden s. S. 26. Er selbst kennt nur ein einziges Verhältnis, das zu Tao: Hat man diese seine Mutter gefunden, so kennt man dadurch auch seine Kindschaft (Kap. 52).

Damit sind wir bei Lao-tsi's Theologie angelangt, die den Höhepunkt seiner Lehre bildet. In ihr hat Lao-tsi wohl das Höchste erreicht, was nicht nur China allein, sondern die ganze gebildete Welt in der vorchristlichen Ära, der Orient wie der Occident, aufzuweisen hat. Dies gilt sowohl von der Tiefe, in welche hier Lao-tsi's Spekulation dringt, als auch von der Selbständigkeit, die Lao-tsi dabei bekundet. Und doch finden wir Parallelen, welche beweisen, daß Lao-tsi mit seinen Grundanschauungen auch hier in chinesischen Vorstellungen wurzelt.

Confucius mied es zwar absichtlich, von Gott, Himmel, Erde u. ä. zu sprechen. Aber seine vereinzeltten Aussprüche beweisen, daß er auch in diesen Fragen auf dem chinesischen Standpunkt stand. Wie bei Lao-tsi (Kap. 4), kommt auch bei Confucius der Name *šang-ti* nur ein einziges Mal vor (C. Y. XIX, 6), wohl zufällig; öfters wird dagegen der Himmel erwähnt, der für Confucius, wie für den Chinesen überhaupt, das höchste Wesen war. Heißt es nun bei Confucius (L. J. VIII, 19): „Nur der Himmel ist groß, nur (der alte Kaiser) Yao entsprach ihm“, so lesen wir

Nach einem Ausspruche des *Ši-king* (III, 1, 1, 7) heißt es von der Wirkungsweise des Himmels, daß sie ohne Geruch und ohne Laut ist, was Confucius als das

auch bei Lao-tsi Kap. 25: Tao ist groß, der Himmel ist groß, die Erde ist groß, auch der (weise) König ist groß.

Höchste bezeichnet. Anderswo (L. J. XVII, 19) heißt es: Was redet der Himmel? Die vier Zeiten sind im Gange und die 100 Dinge (= alles) entstehen. —

Nach Confucius ist das Leben des Menschen mit allen seinen Wechselfällen und dem Tode, insofern der Mensch selbst nichts verschuldet hat, des Menschen Bestimmung.

Auch nach Lao-tsi's berühmtem Ausspruche Kap. 14 ist Tao, den wir hier dem Confucianischen Himmel, was seine Wirkung in der Welt anlangt, substituieren müssen, unsichtbar, unhörbar, untastbar, überhaupt wesenlos und daher unerforschlich. Vgl. auch Kap. 21. Anderswo wird er ebenso als regungslos und still bezeichnet (Kap. 25) und dennoch flutet er überall (Kap. 34) u. s. w. Sonst heißt es auch vom Himmel (Kap. 73), daß er nicht spricht und doch die Antwort zu bekommen versteht, daß er nicht ruft und man von selbst zu ihm kommt. Wenig reden ist nach Kap. 23 etwas Selbstverständliches.

Auch bei Lao-tsi lesen wir Kap. 73 den Ausspruch: „Des Himmels, was er haßt, wer weiß dessen Ursache?“

Wir könnten noch manches anführen und einzelne Parallelen bis auf den Wortlaut der Aussprüche verfolgen. So z. B. wenn Confucius und Lao-tsi beide ziemlich ähnlich die Erfolglosigkeit ihrer Bestrebungen bei den Zeitgenossen konstatieren (L. J. XIV, 37 und Tao-tek-king Kap. 70). Charakteristisch für beide bleibt dabei allerdings, daß Confucius von seiner Person (niemand kennt mich), Lao-tsi von seinen Worten, seiner Lehre spricht. Freilich: der Edle des Confucius ist besorgt, daß sein Name, wenn er stirbt, ungenannt bleiben könnte (L. J. XV, 19), während es bei Lao-tsi (Kap. 9) heißt: Ist das Werk vollendet und der Ruf nachgefolgt, sich zurückziehen ist des Himmels Weg! Doch dürfte das schon Mitgeteilte als Beweis hinreichen, daß Lao-tsi's Lehre einerseits gleich der Lehre des Confucius in chinesischen Vorstellungen wurzelt²⁴), andererseits die Lehre des Confucius nicht ganz ohne Einfluß auf Lao-tsi gewesen sein dürfte, wie auch Strauß trotz seines abweichenden Standpunktes zugeben muß²⁵). Ist dem aber so, dann haben wir uns die Entstehung der Lehre Lao-tsi's ganz anders vorzustellen, als z. B. Strauß, nach welchem

Lao-tsi's Ethik aus seiner Theologie hervorwächst²⁶). An den chinesischen Monotheismus anknüpfend, soll Lao-tsi ihn geläutert und vertieft und aus ihm die höchsten und edelsten Prinzipien einer trefflichen Ethik entwickelt haben²⁷). Uns scheint im Gegenteil, daß auch Lao-tsi's Ausgangspunkt die Politik war²⁸), welche ihn ebenso selbstverständlich zur Ethik führte, wie dies auch bei Confucius der Fall war. Aber davon nicht befriedigt, verlegte sich Lao-tsi mit der ihm eigenen Geisteskraft auf die Betrachtung und Erforschung des Übersinnlichen, deren sich Confucius seinerseits möglichst enthielt.

Zeichnet sich Lao-tsi schon in seiner Ethik und Politik gegenüber Confucius sehr vorteilhaft durch Milde und Wohlwollen aus, so trägt seine aus individueller Begabung hervorgegangene Theologie, die an das Tiefste und Höchste mahnt, was je im Gebiete der Spekulation erreicht wurde, das Gepräge „eines edlen und hohen, durch erhabene Anschauungen ausgezeichneten Geistes“, wie schon Rémusat sich äußert. Zum Teil lehnt wohl auch sie sich an ältere chinesische Anschauungen an, wie schon gezeigt wurde und wie namentlich Stellen beweisen, in welchen der Himmel, als höchstes Wesen in rein chinesischem Sinne des Wortes gebraucht, vorkommt. In ihrem Ganzen jedoch erscheint sie dem chinesischen Wesen fremdartig und kann, da fremder Ursprung ausgeschlossen ist, nur echt Lao-tsi'sch sein. Lao-tsi versenkt sich hier, um mit Strauß (a. a. O. XXVII) zu sprechen, nach Art der Mystiker intuitiv in den tiefsten Urgrund alles Seins — den Tao. Wir erblicken auch Lao-tsi's Hauptverdienst eben darin, daß er es verstanden hat, diesen seinen Begriff des höchsten Wesens von dem bei den Chinesen in diesem Sinne gebrauchten Begriffe Himmel (thien) loszulösen und als dem Begriffe Himmel übergeordnet darzustellen. Daran knüpft sich Lao-tsi's vertiefte Durcharbeitung dieses Begriffes mit der Art und Weise, wie Lao-tsi denselben zum leitenden Prinzipie sowohl seiner Ethik als auch seiner Politik macht. Nach unserer Ansicht thut man Lao-tsi sehr Unrecht, wenn man dasjenige, was eben seine Größe ausmacht, als überkommen schildern will²⁹).

VI. Lao-tsï in China.

Lao-tsï war, wie seine Lehre beweist, einer der tief Sinnigsten Denker nicht nur des chinesischen Altertums, sondern aller Zeiten überhaupt. Derselbe spekulative Charakter jedoch, der ihn unter die hervorragendsten Denker der Menschheit erhob, brachte es mit sich, daß seine Lehre unter den praktischen Chinesen immer nur auf einen kleinen Kreis auserlesener Geister beschränkt blieb. Schon bei seinen Lebzeiten klagte Lao-tsï Kap. 70, 1: „Meine Worte sind sehr leicht zu verstehen, sehr leicht auszuüben; 2: (trotzdem) ist unter dem Himmel niemand imstande, sie zu verstehen, niemand imstande, sie auszuüben.“

Die (= meine) Worte haben einen Urheber (tsung, wörtlich Ahnherr), die (= meine) Geschäfte haben einen Fürsten (kiün)¹⁾. Nur weil man dies nicht versteht, daher versteht (kennt) man (auch) nicht.

70, 3: Gäbe es (nur) wenige, die mich verstehen würden, man würde mich wohl ehren²⁾.

Daher der heilige Mensch (äußerlich) grobes Wollenkleid (hot, Wolle) trägt, (dagegen) in seinem Herzen Edelsteine (yük) birgt (hoei)“.

Ebenso bekennt Lao-tsï Kap. 20, daß er allein, hierin von seinen Zeitgenossen verschieden, die „ernährende Mutter“, d. h. Tao verehrt.

Auch später ist dem nicht anders. Hier zeigte es sich, daß Lao-tsï's Lehre auch zu sehr gegen die Einrichtungen und Überlieferungen des alten Mittelreiches war. Der absolute Mangel dessen, was der Lehre des Confucius in wenigen Jahrhunderten zu unbedingtem Ansehen für alle Zeiten und zu allgemeiner Anerkennung verhalf und dieselbe zur Grundlage aller chinesischen Bildung und Gesittung machte, erwies sich bei Lao-tsï's Lehre als ein für alle Zeiten unüberwindliches Hindernis. Um so größer war allerdings die Anziehungskraft, die das über die höchsten

Probleme handelnde Buch Lao-tsi's auf die tieferen Geister unter den Chinesen, diesmal ohne Unterschied der Partei, ausübt. Wie Strauß treffend sich ausdrückt³⁾, stand ihnen das kleine Tao-tek-king immer „wie eine geistige Gewalt gegenüber, mit der sie sich abzufinden hatten.“

Lao-tsi's nächste Anhänger anlangend, galt ihnen die Lehre ihres Meisters als philosophische Spekulation, die in ihrer Reinheit zu erhalten und daher möglichst getreu wiederzugeben sie sich zur Aufgabe machten. Vier hervorragende Vertreter dieser Richtung, gleichzeitig auch selbständigste Denker der Schule Lao-tsi's, fanden Aufnahme in die Reihe der sogenannten Zehn Philosophen (šip-tsi), an deren Spitze, als der erste chinesische Philosoph, Lao-tsi selbst steht. Es sind die Philosophen Liet-tsi (Licius), Han-fei-tsi, Čuang-tsi und Ho-tkuan-tsi, sämtlich dem IV.—III. vorchristlichen Jahrhunderte angehörend. Alle sind gleichzeitig Muster edler Schreibweise, ganz besonders Čuang-tsi (um 350 v. Chr.), dessen Nam-hoa-king wohl Lao-tsi's Tao-tek-king an Tiefe nicht erreicht, in der Form jedoch weit übertrifft. Čuang-tsi ist es auch, der den Namen Hoang-ti's im Taoismus förmlich verdrängte. Wie früher Hoang-Lao (s. S. 134), werden später (nach der Han-Dynastie) die Namen Lao-Čuang, oft auch umgekehrt Čuang-Lao gebraucht, die Lehre des Taoismus zu bezeichnen. Der Taoist dieser Zeit liebt Lao und Čuang als seine Meister⁴⁾. Wir erwähnen noch das bei diesen Philosophen, hauptsächlich Čuang-tsi, ganz deutlich zu Tage tretende Streben, Lao-tsi's an Ereignissen so armes Leben durch Erzählungen auszuschnücken, die unzweifelhaft entsprechenden Geschichten aus dem Leben des Confucius nachgebildet sind.

Bei Liet-tsi finden schon, wie de Harlez sich ausdrückt, „die Narrheiten der Magie ihren vollen Ausdruck“⁵⁾. Noch später artet die Lehre der Tao-kia oder Tao-ssī, wie ihre Anhänger sich nennen, in schnöden Aberglauben aus. Der Prozeß vollführte sich wohl allmählich, soviel ist aber sicher, daß als im Jahre 212 v. Chr. der Kaiser Ši-hoang-ti die in der Geschichte China's berüchtigte Verbrennung aller Bücher mit Ausnahme der Geschichte seines Hauses sowie der Schriften über Medizin, Weissagungen und Hauswirtschaft anordnete, Lao-tsi's Buch dem allgemeinen Schicksale entging. Lao-tsi's Buch galt damals noch nicht als kanonisch, wenigstens nicht außerhalb der Gemeinschaft

der Taoisten, dagegen hatten die damaligen Taoisten bereits ganz in die Bahnen des späteren Taoismus eingelenkt und, allerlei Schwärmereien (Wahrsagung, Zauberei, Astrologie und Alchimie) ergeben, betrachteten sie Lao-tsi's Buch als ein Buch über Wahrsagungen, welches ebendeswegen bei ihnen in höchstem Ansehen stand. Aber nicht nur bei ihnen, auch bei Kaiser Ši-hoang-ti, dessen Politik zwar der Lehre Lao-tsi's gänzlich widersprach, der sich aber von den bei ihm beliebten Taoisten, deren eines der Hauptdogmen schon damals die Unsterblichkeit⁶⁾ war, den Unsterblichkeitstrank bereiten ließ. Eine eigene Expedition ging in seinem Auftrage zur See, um die Inseln der Unsterblichen aufzusuchen und von ihnen die Unsterblichkeitsblume zu bringen. Legge bemerkt dazu (a. a. O. 165): „Hätte Ši-hoang-ti länger gelebt, so hätte der Taoismus sich in eine Religion entwickelt, ganz verschieden von dem, was er war und ist.“

Sehr durchgreifend war der Einfluß des Buddhismus (seit 65 n. Chr.) auf die Lehre Lao-tsi's. Lao-tsi's Buch enthält zwar nicht viel, was den Lehren der Buddhisten entspräche⁷⁾, aber zwischen dem späteren Taoismus und dem Buddhismus ließen sich schon verschiedene Berührungspunkte finden, mit der Zeit sogar so viele, daß es nicht an Versuchen fehlte, die Buddhisten und die Taoisten zu einer Klasse zu verbinden⁸⁾. Vielleicht trug auch der gleichlautende Name, den sich die ersten Buddhisten auf chinesischem Boden beilegte, nämlich Tao-žin (s. S. 35), dazu ganz wesentlich bei. Umgekehrt hat in der neueren Zeit Edkins (Buddhism S. 28) den Taoismus als den chinesischen Buddhismus bezeichnet (Taoism is but Buddhism in native dress). Unter buddhistischem Einfluß entstanden zunächst die märchenhaften und übertriebenen Lebensbeschreibungen Lao-tsi's⁹⁾, die Lao-tsi zu einem höheren Genius machen und von seinen zahlreichen Wiedergeburten erzählen¹⁰⁾; unter demselben vollzog sich aber auch die völlige Umgestaltung des ursprünglich philosophischen Systems in eine Volksreligion, welche seither neben dem Confucianismus und dem Buddhismus, diesem gleichgestellt, die dritte Lehrgemeinde in China bildet. Vom Buddhismus bekam der Taoismus auch seine Tempel und Klöster — jedoch ohne das Cölibat der Buddhisten —, seine Kategorien der Götter (Götter, große Götter, höchste Götter), sowie seinen Gottesdienst. Die zweite Stelle unter den drei höchsten Göttern des Taoismus versieht hier Lao-tsi selbst, mit dem wahrscheinlich unter der Dy-

nastie Thang aufgekommenen Titel thai-šang-lao-kiün¹¹⁾, d. h. der allerhöchste Fürst Lao-tsi, unter welchem die Sekte der Tao-ssi Lao-tsi als ihren Begründer verehrt, ohne ihn zu verstehen, und dessen Nachfolgerin sie sich mit Vorliebe nennt, wiewohl ihre magisch-alchemistischen Phantastereien mit Lao-tsi's Lehre nichts gemein haben. Der Taoismus dieser Zeit spielt eine hervorragende Rolle auch in der chinesischen Kunst, deren Anfänge überhaupt mit der Religion aufs engste verbunden sind. Die nach den dargestellten Gegenständen geordneten Kunstkataloge führen unter den von den chinesischen Kunsthistorikern für die Malerei geschaffenen Kategorien, zum Teil an der Spitze, die Kategorie Tao-ši, d. h. Taoisten und buddhistische Bonzen — die religiöse Malerei der Chinesen, zu welcher alle auf die taoistische und buddhistische Überlieferung bezüglichen Darstellungen gehören. Anderswo begegnen wir der Kategorie Šin-fut, Geister und Buddhabilder, welche unter den Geistern meist die mythologischen Gestalten der taoistischen Lehre darstellt, oder der Kategorie Sien-fut-kuei-šin: taoistische Gottheiten, Buddhabilder, Manen und Geister u. a. Es ist eine später allgemein anerkannte Ansicht, daß die alte chinesische Kunst, eben in der Darstellung des Figürlichen (buddhistischer und taoistischer Heiligen u. s. w.) von den spätern Malern nie erreicht wurde. Namen wie Ku-khai-či (IV. Jahrh.), Lu-than-wei (V. Jahrh.), Čang-sung-yeu (VI. Jahrh.), Yen-li-pen, Yen-li-tek (VII. Jahrh.) und ganz besonders der mit Recht als größter Meister aller Zeiten gepriesene Wu-tao-tsi (VIII. Jahrh.) sind unerreichte Muster in der Darstellung buddhistischer und taoistischer Figuren, Beispiele für die höchste Vollendung im Ausdruck des Geistigen (S. des Näheren Fr. Hirth, Über die einheimischen Quellen zur Geschichte der chinesischen Malerei, München 1897).

Es ist nicht unsere Aufgabe, diesen von Lao-tsi's Lehre grundverschiedenen späteren Taoismus zu schildern¹²⁾. Wir bemerken nur, daß durch den Einfluß des Buddhismus seine Entwicklung keineswegs abgeschlossen erscheint, daß vielmehr fast jedes neue Jahrhundert eine neue Phase in seiner Entwicklung gebracht hat. Am wichtigsten in dieser Hinsicht ist der unserem IX. Jahrh. n. Chr. angehörende Traktat von der (den Handlungen) angemessenen Vergeltung (Kan-ying-pien)¹³⁾. Ein sonderbares Gemisch von confucianischen, lao-tsischen und buddhistischen Anschauungen, verbunden mit allerlei volkstümlichem Aberglauben, zählt es die guten,

noch ausführlicher die schlechten Handlungen auf, welche den Weg des Guten oder Schlechten bedingen. Der Gute ist von allen geachtet und befindet sich unter dem Schutze des Himmels und der geistigen Potenzen, welche alles Übel von ihm fernhalten und ihm in all seinem Thun Gelingen, Vorteil und Glück sichern. Zu all dem „kann gehofft werden, daß er Geist (šín) und Genius (sien, dem chines. Zeichen nach aus Mensch und Berg zusammengesetzt) werden wird“. Will er himmlischer Genius (thien-sien) werden, so muß er 1300 gute Handlungen (šen) zu stande bringen, will er irdischer Genius (ti-sien) werden, so muß er 300 gute Handlungen zu stande bringen. Bei schlechten Handlungen werden im Gegenteil vom Leben des Schuldigen, je nachdem die Schuld leichter oder ernster Natur ist, 100 Tage oder 12 Jahre abgezogen, bis der Tod erfolgt. Bleibt bei jemand's Tode noch eine Schuld ungesühnt, so büßen die Nachkommen. Solange nicht der Tod eintritt, sind überdies Armut, Sorgen, Betrübnis und Haß sowie Schäden verschiedener Art (Wasser, Feuer, Diebstahl, Raub, Verlust, Krankheit, Verleumdung) die Strafe. Sowohl Segen als Unheil folgen den Handlungen der Menschen „wie der Schatten dem Körper“. Sicher stellen sie sich in 3 Jahren ein. Gute Handlungen der Menschen werden zu diesem Zwecke von guten Geistern, schlechte von bösen Geistern überwacht. „Im Himmel und auf der Erde giebt's Geister, der Menschen Übertretungen zu überwachen“, heißt es ausdrücklich. Zu eben dem Zwecke giebt's auch „sam-thai, d. h. drei Hohe oder Erhabene (die Sterne ι — α , λ — μ , ν — ξ) als Geisterfürsten (šin-kiün) im Großen Bären (pek-teu) über den Häuptern der Menschen sitzend“, schließlich auch „sam-ši (wörtlich drei Leichname), die, gleichwie in einem Ärmel (sieu) mitten im menschlichen Körper wohnen und an jedem kang-šan-Tage, d. h. alle 57 Tage geradaus zu den himmlischen Richtern (thien-tshao) hinaufsteigen und der Menschen Frevelthaten und Übertretungen erzählen. Am letzten Tage (hoei) des Monates (thut) der Geist des Hauserdes (tsao-šin) ebenso“. Doch wird auch die Möglichkeit einer Bekehrung des Schuldigen („Änderung von Unheil in Segen“) zugestanden. Wer lange leben will, muß die Vergehen meiden.

Wie man sieht, huldigt auch der Taoismus dem Grundsatz, welcher auch sonst in China gang und gebe ist, daß es dem Guten schon auf Erden glücklich gehe, dem Schlechten unglück-

lich. Von einer Vergeltung im jenseitigen Leben ist hier keine Spur. „Die Kammer der Schrecken“ mit ihren Darstellungen von Strafen und Züchtigungen im jenseitigen Leben, die jetzt einen Bestandteil der chinesischen Tempel bildet, gehört ursprünglich dem Buddhismus an.

Zu verschiedenen Zeiten gab es in China Männer, welche hauptsächlich mit Rücksicht auf die erforderliche Einheit der Verwaltung und Ordnung die Unterdrückung des Taoismus anempfahlen. Auch gab es Herrscher, sogar solche, die selbst Bekenner des Taoismus waren, wie der erwähnte Kaiser Wu-ti aus der Dynastie der Han, welche nicht abgeneigt waren, den erteilten Rat zu billigen. Aber allemal stellte es sich heraus, daß der Taoismus mit Jahrhunderten zu einer Macht im Staate angewachsen war, gegen welche selbst kaiserliche Erlasse machtlos sich erwiesen. Auch in Kaiser Khang-hi's (1661—1722) heiligem Edikte prangt auf diese Weise der Taoismus unter den fremden Grundsätzen, die mißbilligt und geächtet werden. Das Volk wird gewarnt, buddhistische und taoistische Heiligtümer zu besuchen und an götzendienerischen Festlichkeiten teilzunehmen, die an gewissen Tagen in den Ortschaften gefeiert werden u. s. w. Nichtsdestoweniger wurde der Taoismus nach wie vor geduldet.

Heutzutage ist die Provinz Kiang-si der Hauptsitz der überwiegend dem Kaufmannsstande angehörenden Anhänger des Lao-tsi. Hier residiert auf dem Berge Lung-hu (Drache-Tiger) in der Nähe von Nam-čang-fu im Verwaltungsbezirke Kuang-sin der himmlische Meister (thien-ssī), wie das Oberhaupt der Taoisten genannt wird, dessen Würde mit einer einzigen Unterbrechung seit dem 1. Jahrh. n. Chr. in der Familie Čang erblich ist, daher sein voller Titel: čang-thien-ssī, der himmlische Meister aus der Familie Čang. Der Berg Lung-hu mit den umliegenden Ländereien bildet seit 1015 den Besitz der Familie Čang — eine Schenkung des Kaisers Čin-tsung aus der Dynastie der Sung. Nach dem Glauben der Taoisten geht die Seele des ersten Meisters des Taoismus aus der Familie Čang, Tao-ling¹⁴), der im Dienste des Kaisers Ming-ti stand, sich jedoch später der Alchimie widmete und das Lebenselixier erfand, immer in den Körper eines Kindes oder jugendlichen Mitgliedes der Familie über, was diesem die religiöse Oberherrschaft im Taoismus sichert. Die Zahl der Taoisten ist nicht zu bestimmen. Nach Legge ist der Taoismus eine weitverbreitete Volksreligion. In den Händen

der taoistischen Priester, als der dafür am meisten befähigten, befinden sich jetzt die Tempel aller Staatsgötter. Theoretisch ist der Confucianismus die Staatsreligion, praktisch ist es der Taoismus nicht minder ¹⁵).

Günstiger als das Schicksal der Lehre gestaltete sich das Schicksal des Lao-tsi'schen Buches, welches, wie schon gesagt wurde, auf die denkenden Geister im chinesischen Volke zu allen Zeiten eine große Anziehungskraft ausübte.

Dem J. 163 v. Chr. gehört der erste chinesische Commentar über Lao-tsi's Tao-tek-king an, nämlich Ho-šang-kung's. Namentlich für die Worterklärung unschätzbar, wurde er nach dieser Richtung eine sehr willkommene Stütze für die meisten der späteren Erklärer. Doch hält de Harlez (a. a. O. 5) den alten Text für verloren, den jetzigen für eine Fälschung. Bald darauf erfahren wir, daß das Werk Lao-tsi's als ein Buch von grundlegender Bedeutung mit dem Titel king d. h. kanonisches Buch ausgezeichnet wurde. Ein eigenes Collegium für das Studium des Taoismus wurde errichtet und durch kaiserlichen Erlaß das Studium des Buches bei Hofe und durch das ganze Land angeordnet. Dies geschah zu Beginn der Regierung des Kaisers King (156—143) aus der Dynastie der Han, deren einzelne Mitglieder ¹⁶), ebenso wie später die Kaiser aus der Dynastie der Liang, der Sui (besonders Yang-ti) und der Thang, welche letztere Lao-tsi geradezu für ihren Ahnherrn hielten, Lao-tsi und den Taoismus zu ihren Lieblingen zählten.

Der chinesische Commentator Tsiao-hung verzeichnet von Ho-šang-kung angefangen bis zum J. 1588, in welchem er selbst schrieb, nicht weniger als 64 Gelehrte als Verfasser von Commentären zu Lao-tsi's Tao-tek-king. Unter ihnen befinden sich drei Kaiser, und zwar die Kaiser Wu-ti und Kien-wen-ti aus der Dynastie der Liang und Kaiser Hiuen-tsung aus der Dynastie der Thang. Von den übrigen 61 Commentaren hat mehr als die Hälfte Schriftgelehrte der Schule des Confucius zu ihren Autoren (im Ganzen 34), während nur 20 Commentare von den Anhängern des Taoismus herrühren. Am allerwenigsten sind an der Erklärung des Buches die Buddhisten mit nur sieben Commentaren beteiligt, welche jedoch zu den tiefstinnigsten und beredtesten gehören ¹⁷).

Es ist nur zu begreiflich, daß einzelne Commentare, vom Standpunkte ihrer Verfasser aus geschrieben, das Streben verfol-

gen, die Lehrmeinungen ihrer eigenen Partei bei Lao-tsi zu entdecken oder umgekehrt Lao-tsi's jedesmal entsprechend zurechtgelegte Lehren mit den eigenen in Übereinstimmung zu bringen. Letzteres ist namentlich in den Commentaren der Gelehrten der Schule Confucius' der Fall, welche Lao-tsi beharrlich nach den der Schule des Confucius eigenen Ideen erklären. Indem sie so Lao-tsi entstellen, beschuldigen sie die Tao-ssī unaufhörlich, die Lehren des Altertums entstellt zu haben. Julien¹⁸⁾ nimmt bei ihnen die formelle Absicht an, Lao-tsi's philosophisches System zu unterdrücken. Aber auch die taoistischen Erklärer, selbst die besseren, sind von Entstellungen nicht freizusprechen. Lao-tsi's tiefsinnige Lehre blieb immer nur den wenigsten zugänglich, und so kam es, daß selbst taoistische Erklärer, insofern sie sich überhaupt auf schwierige Punkte einließen, zum Teil in noch größerem Maße als die übrigen, Lao-tsi Meinungen unterschoben und in seiner Lehre Wunderlichkeiten suchten, die wohl im späteren Taoismus vorkommen, aber der Lehre Lao-tsi's gänzlich fremd sind.

Alles in allem beweisen die chinesischen Commentare, daß es keinem der chinesischen Erklärer gelungen ist, „sich in die Höhen und Tiefen Lao-tsi's zu finden und Lao-tsi's System als ein Ganzes zu fassen“. So urteilt richtig Strauß, der geneigt ist, sie im besten Falle mit den rabbinischen Erklärungen des A. T. zu vergleichen¹⁹⁾. Auf diese Weise reduciert sich das Verdienst der chinesischen Erklärungen hauptsächlich auf den Text und sein Wortverständnis. Hier haben wir nach Strauß von den gelehrten Chinesen zu lernen, während wir im Verständnis des Sinnes ihnen überlegen sein mögen.²⁰⁾ Nebst den schon erwähnten Commentaren Ho-šang-kung's (hauptsächlich von Strauß benutzt, A bei Julien) und Wang-pi's († 249 n. Chr. im 24. Lebensjahre, sehr geschätzt und ganz besonders von de Harlez verwertet)²¹⁾ erwähnen wir noch als hervorragend die Commentare Liu-kie-fu's aus dem Jahre 1078, Su-tsi-yeu's (= der berühmte Dichter Su-tung-pek) aus dem J. 1098 und Ko-čang-keng's (um 1208, B bei Julien), sämtlich unter der Dynastie der Sung entstanden, die zwei letzteren buddhistisch. Der Dynastie der Yuen gehört der sehr selbständige Commentar des größten damaligen Gelehrten China's Wu-Kheng's (1249—1333) an, der Legge bei seiner Übersetzung des Tao-tek-king „die größten Dienste leistete“. Unter der Dynastie der Ming schrieb Sie-hoei, ein engerer Landsmann Lao-tsi's, dessen im J. 1530

erschienener Commentar die Ergebnisse der Forschung der besten Commentatoren bündig und dabei klar wiedergiebt (E bei Julien). Derselben Dynastie gehört auch der Commentar Tsiao-hung's aus dem J. 1588 (G bei Julien) an. Der umfangreichste und wichtigste von allen, ist Tsiao-hung's Commentar eine reiche Fundgrube, in welcher fast vollinhaltlich das Beste zusammengetragen ist, was die Exegese zu Lao-tsi's Tao-tek-king vom III. vorchr. Jahrh. (Han-fei-tsi) angefangen bis auf das Zeitalter Tsiao-hung's aufzuweisen hatte. Wir erwähnen noch den buddhistischen Commentar Tek-tshing's aus der Dynastie der Ming (H bei Julien, auch von de Harlez benutzt), sowie die Commentare Seu-ta-čun's aus dem J. 1760 und I-yuen-tan's aus dem J. 1816 der jetzigen Dynastie. Im J. 1626 erschien ein spezieller Katalog der Taoistischen Litteratur unter dem Titel: Tao-tshang-muk-luk-siang-č'u (4 Bände); eine Gesamtausgabe des taoistischen Canons, das vorzüglichste und eingehendste Werk über Taoismus, ist das äußerst seltene Tao-tshang-tshiu-en-šü.

VII. Lao-tsi im Westen.

Die erste Bekanntschaft mit Lao-tsi verdankt Europa den christlichen Glaubensboten, die sich seit der Mitte des XVII. Jahrhunderts in China niederließen. Lao-tsi interessierte sie im großen und ganzen wohl nur als Urheber einer der beiden Hauptsekten, die China verpestet haben (du Halde); das Interesse wuchs jedoch, als man in Lao-tsi den, wiewohl von der Wahrheit abirrenden, Begriff einer Art ursprünglicher und höchster Gottheit fand (Couplet), zu welchem in der Folge sogar auch die Erkenntnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit hinzutrat, „dem Chinesen mehr als fünf Jahrhunderte vor Christi Geburt geoffenbart“ (Bouvet, Fouquet, Prémare, Amiot, Montucci u. a.) — Wiewohl die Missionäre einzelnes richtig verstanden haben, waren ihre Berichte doch weit entfernt, ein richtiges Urteil über Lao-tsi zu ermöglichen. Das Urteil eines Gutzlaff, nach welchem Lao-tsi nur Unsinn schrieb, steht vereinzelt da. So kam es, daß die französischen Encyclopädisten, diese Bewunderer China's, deren Theorie es war, daß die großen Wahrheiten der Menschen eben unter den Heiden ihre besten Interpreten gefunden haben, hier den Blick recht getrübt hatten. Derselbe Voltaire, der für Confucius so begeistert war, unterschätzte Lao-tsi und dessen Lehre sehr. Nebst den einander widersprechenden Berichten der Missionäre über Lao-tsi war dabei hauptsächlich der Umstand maßgebend, daß man Lao-tsi für all die Thorheiten und den Aberglauben des Taoismus verantwortlich machte, von welchen die Berichte erzählten. Europa selbst konnte nichts unternehmen, weil man damals mit den in Europa zu Gebote stehenden Mitteln, wie Strauß richtig bemerkt (a. a. O. XIX), „nicht eine Zeile von Lao-tsi verständlich gemacht hätte“.

Waren die laufenden Überlieferungen über Lao-tsi keineswegs geeignet, zu ernsten Nachforschungen zu ermutigen, wie Abel Rémusat sich äußert, so war durch sie dennoch die Auf-

merksamkeit auf Lao-tsi gelenkt. Der soeben erwähnte Begründer der europäischen Sinologie ist der erste, der in Europa Lao-tsi im Urtexte studierte und seine Durchforschung unternahm: *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-tseu, philosophe Chinois du VI siècle avant notre ère*, Vortrag (vom 15 Juni 1820), veröffentlicht in den Denkschriften der franz. Akademie VII (1824), neu abgedruckt in Rémusat's *Mélanges asiatiques*, Série I. (88—99.). Zwar hatte das Bestreben, bei Lao-tsi — wenn auch aus einer gemeinschaftlichen Quelle — Verwandtes mit Pythagoras, Platon und ihren Schulen nachzuweisen, auch Rémusat den Blick getrübt, auch wagte er sich noch nicht an eine Übersetzung des bei seiner altertümlichen Kürze rätselhaften Textes in seinem Ganzen: er begnügte sich mit vier (Kap. 1, 25, 41, 42) ganz stark an griechische Philosophen, in den Gedanken wie in den Ausdrücken, erinnernden Kapiteln, deren Sinn er überdies noch nur ganz allgemein, *d'une manière générale, le sens le plus palpable*, wie er sich ausdrückt, feststellte. Trotzdem erblickt er in Lao-tsi schon „einen ächten Philosophen, einsichtigen Sittenlehrer und feinen Metaphysiker“, dessen Lehre Milde und Wohlwollen atmet und dessen Stil die Erhabenheit, aber auch die Dunkelheit des Platonischen verrät, dessen Buch jedoch nichts von den lächerlichen Märchen und dem anstößigen Unsinn des späteren Taoismus aufweist.

Nach Rémusat war es zunächst G. Pauthier, der (im J. 1831) eine Studie über Ursprung und Verbreitung der von Lao-tsi in China begründeten Tao-Lehre herausgab, in welcher er auf die Übereinstimmung gewisser philosophischer Anschauungen Indiens mit denen China's hiiwies. Derselbe legte im J. 1834 der bei der Imprimerie royale bestehenden „Commission des impressions gratuites“ ein Manuskript vor, welches eine doppelte (lat. u. franz.) Übersetzung des Tao-tek-king nebst einer Ausgabe des chinesischen Originals enthielt. Von dieser durch die Kommission abgelehnten Publikation erschien in der Folge nur das erste Heft, unter dem Titel: *Le Taò-té-King, ou le Livre révééré de la Raison suprême et de la Vertu, par Lao-tseu; traduit en français et publié pour la première fois en Europe, avec une version latine et le text chinois en regard; accompagné du Commentaire complet de Sie-hoeï, d'origine occidentale, et des notes tirées de divers autres Commentateurs chinois*. Paris, Janvier 1838. (Kap. 1—9).

Epochemachend für die Kenntnis des Lao-tsi in Europa war das seit dem Jahre 1826 auf Anraten V. Cousin's in Angriff genommene, dreimal umgeformte und im J. 1841 erschienene Buch St. Julien's: Lao-Tseu Tao-Te-King, *Le livre de la voie et de la vertu . . . traduit en français, et publié avec le texte chinois et un commentaire perpétuel.* Julien's Standpunkt ist, wie sich bei diesem großen Kenner des chinesischen Sprachgebrauches von selbst versteht, rein philologisch. Auf eine Darstellung der Lehre Lao-tsi's verzichtend, übersetzt er den von ihm kritisch gesichteten Originaltext so wörtlich als möglich, wobei er in allem und jedem auf die Erklärungen der chinesischen Ausleger zurückgeht, aus denen er in seinem Buche fortlaufende Mitteilungen in reicher Auswahl bringt.

In dieser Hinsicht hat Julien nach Schott's Urteil alles geleistet, was man von einem gründlichen Grammatiker verlangen kann, und wird von seinem Standpunkt aus seine Arbeit „immer ihren Wert behaupten und nicht leicht zu übertreffen sein“¹⁾. Julien bezeichnet Lao-tsi's Buch als ein „merkwürdiges Werk, das man mit Recht als das tiefste, abstrakteste und schwierigste aus der ganzen chinesischen Litteratur anerkennt“²⁾.

Im Jahre 1868 erschien die in der Auffassung des Einzelnen von Julien's Arbeit sehr abhängige³⁾ englische Übersetzung Chalmers': *The Speculations of The Old Philosopher Lau-Tsze*, mit einer bündigen Einleitung, sonst ohne allen Hilfsapparat. Chalmers bezeichnet seine Arbeit als einen Versuch, Lao-tsi's Gedanken in lesbares Englisch zu kleiden⁴⁾. Der durch Tiefe und Selbständigkeit der Gedanken sich auszeichnende Philosoph war nach Chalmers ein poetischer und keineswegs wissenschaftlicher Beobachter der Natur, aus welcher er nicht nur seine Metaphysik, sondern auch eine Anzahl schöner moralischer Lehren ableitete⁵⁾. Auf S. XVI f. finden wir eine knappe Vergleichung der Lehre Lao-tsi's mit Schelling.

Dem Jahre 1870 gehören zwei Übersetzungen Lao-tsi's an, nämlich: Victor von Strauß', *Laò-Tsè's Taò Té King* (Leipzig 1870, mit Einleitung und einem umfassenden Commentar) und Reinhold von Plaenckner's, *Laó-Tse Táó-Tě-King*, übersetzt und erklärt (Leipzig 1870). Plänckner's phantastisch in modernen Abstraktionen sich bewegende Paraphrase beraubt Lao-tsi ganz und gar seiner Eigentümlichkeit, sonst zeugt sie von Liebe, ja Enthusiasmus für Lao-tsi. Lao-tsi's Worten wird

nicht selten ein Sinn unterlegt, der alles Sprachgebrauches spottet, ja einigemal läßt Plänckner Lao-tsi direkt das Gegenteil sagen von dem, was dasteht ⁶⁾).

Ganz anderer Art ist das Buch des V. v. Strauß. Gleich Julien ist auch er zunächst bemüht, überall den Sinn des Einzelnen auf Grundlage des Grammatikalischen und Lexikalischen zu ermitteln, jedoch nur unter steter Berücksichtigung des engeren wie des weiteren Zusammenhanges. Seine Übersetzung ist nach dieser Seite nicht nur möglichst genau, sondern Strauß hat es auch mit Glück versucht, der Redekürze des Originals, namentlich in der Wiedergabe der häufigen Versitate, thunlichst nahezukommen. In Verständnisse des Sinnes hat sich allerdings Strauß mehr als einmal, wenn auch nie ohne sorgfältige Prüfung, von der herkömmlichen Auslegung aus dem Grunde entfernt, weil ihm die philosophische und religiöse Bildung der chinesischen Ausleger zu diesem Zwecke nicht ausreichend erschien. Er selbst suchte bei der Erklärung „unsere europäische Bildung nach dem ihm gegebenen Maße anzuwenden“, weil sie nach seinem Urteile ganz andere Mittel dazu gewährt ⁷⁾).

Nach Gabelentz ⁸⁾), nach dessen Urteile Lao-tsi's Buch verlangt, daß man vom Anfange an mit congenialem, mystisch beanlagtem Geiste an dasselbe herantrete, da Lao-tsi sonst für andere gerade da, wo sein Geist den höchsten Aufschwung nimmt, ein unverständlicher Schwärmer bleibt, den jeder Ausleger nach seinem Kopfe deuten zu dürfen glaubt, scheint der große Chinese in V. v. Strauß seinen ersten geistesverwandten Erklärer gefunden zu haben. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Lao-tsi's System und Denkweise nach V. v. Strauß' Erklärung in ein ganz anderes Licht treten, doch muß man sich fragen, ob der Strauß'sche Theosoph und Mystiker Lao-tsi auch überall der wirkliche chinesische Lao-tsi ist.

Im Jahre 1884 erschien Balfour's englische Übersetzung des Tao-tek-king ⁹⁾). Balfour erblickte den Grundfehler aller bisherigen Übersetzungen, namentlich auch der Julien'schen, darin, daß keine von ihnen einzig und allein auf taoistische Commentare gegründet war. Dem abzuhelfen, nahm er selbst einen taoistischen Commentar, angeblich aus dem VIII. Jahrh. n. Chr., den Lū-tsu's (vgl. Legge, The Texts of Taoism I. XVI f.) zur Grundlage. Die Folge war, daß, wie Balfour selbst sich ausdrückt, „Stellen, die früher deutlich waren, jetzt in mystisches

Dunkel gehüllt erschienen.“ Mit Recht hat Giles, dem hierin auch Legge beipflichtet, diesen Commentar für „not less spurious than it is ridiculous, nor less ridiculous than it is spurious“ erklärt¹⁰⁾ und seinen exegetischen Wert dem des Commentars der Madame Blavatsky oder des Priesters Johann über das IV. Evangelium gleichgestellt. Günstiger urteilt über diesen Commentar de Harlez (a. a. O. 6: „nous l'avons mis largement à profit“). Zu der noch selbständigeren Arbeit von radikalster Kritik des Herbert A. Giles, die den Text Lao-tsi's auf das Minimum beschneidet, während alles Übrige später zusammengestoppelt sein soll, s. S. 17.

Hauptsächlich angesichts der Übersetzung Balfour's hat es de Harlez unternommen, die bisherigen Erklärungsversuche einer Nachprüfung zu unterziehen. Bei seiner Arbeit bediente er sich nebst den Resultaten der europäischen Forschung in erster Reihe des, wie er sagt, bis dahin von keinem Übersetzer benutzten Commentars Wang-pi's (doch vgl. z. B. Legge a. a. O. 53), daneben aber auch der schon von Julien verwerteten Commentare Sie-hoei's und Tsiao-hung's. Die dabei gemachte Erfahrung, daß die einheimischen Commentatoren nur zu oft das analytische und vergleichende Studium der einander entsprechenden oder ähnlichen Stellen vernachlässigen, veranlaßte ihn, den sicher richtigen Grundsatz aufzustellen, daß es noch eine Autorität giebt, die allen Commentatoren überlegen ist, nämlich den Text selbst. De Harlez' so entstandene Übersetzung des Tao-tek-king steht an der Spitze seines der Entwicklung des Taoismus gewidmeten Buches: *Textes Taoïstes, traduits des originaux chinois et commentés*, Paris 1891 (*Annales du Musée Guimet* XX.).

De Harlez stellte sich in diesem Werke die Aufgabe, „dem Leser diejenigen Texte vor die Augen zu führen, welche am besten geeignet wären, die philosophische Schule kennen zu lernen, die sich durch den Glauben an Tao als das erste Prinzip auszeichnet.“ Auf die Übersetzung des Tao-tek-king, als der Grundlage des Taoismus, folgen daher in Auswahl und zwar ohne Rücksicht auf die Zeitfolge die Hauptrepräsentanten der Schule, deren Werke die Aufmerksamkeit verdienen sowohl durch ihre Wichtigkeit als durch den Einfluß, den sie auf den Gedankengang des Taoismus ausgeübt haben. Es sind dies: Ko-huien's (III. Jahrh. v. Chr.)¹¹⁾ Tshing-tsing-king (das kanonische Buch von der Reinheit und der Ruhe, Appendix I bei Legge), nebst

Tao-tek-king das berühmteste Buch des Taoismus. nach de Harlez vielleicht das beste Erzeugnis des philosophischen Geistes der Chinesen (vgl. S. 38); Wen-tsi's (von den Chinesen für einen unmittelbaren Schüler Lao-tsi's und einen Zeitgenossen des Confucius gehalten) zusammenfassende Darstellung der Gedanken des Tao-tek-king, auszugsweise mitgeteilt, ebenso wie Han-fei-tsi (ein Mitglied der Dynastie Han, später in Diensten des Ši-hoang-ti, von Tshin, † 230 v. Chr.) — Buch I, Kap. 5 und Buch VIII, Kap. 26 —, Hoei-nam-tsi (= Lieu-ngan, ebenfalls aus dem Fürstenhause der Han, gestorben zwischen 91—87 v. Chr. infolge eines mißglückten Versuches, den Thron an sich zu reißen), Čuang-tsi (s. S. 1 u. S. 145), Liet-tsi (= Liet-Yü-kheu), dem Čuang-tsi nebst anderen Anführungen das 32. Kap. seines Buches gewidmet hat, aus dem IV. Jahrh., nach einigen (Giles, Balfour) eine erdichtete Person (vgl. auch Legge a. a. O. I, 160 f., de Harlez a. a. O. 283 f.), Hoang-ti (s. S. 134), und der eigentlich außerhalb des Taoismus stehende Čang-tsi (= Čang-tai, 1020—1067), dessen Lehre sich jedoch wieder an Čuang-tsi und das Tao-tek-king anschließt. —

Nach de Harlez sind im Tao-tek-king und bei Čuang-tsi Vorstellungen zu finden, „welche griechischen Philosophen zweiten Ranges Ehre machen würden“. „Es giebt so manches System,“ sagt derselbe in seiner Studie über Lao-tsi S. 31 f., „von dem man spricht und welches nicht besser ist als das Lao-tsi's. . . . Es giebt wenige Versuche des menschlichen Geistes, die größere und dauerhaftere Erfolge erzielt hätten (als der seinige). Die Lehren Lao-tsi's waren für die Philosophie bahnbrechend und bereiteten den Triumph des Buddhismus vor, freilich erzeugten sie auch nebst analogen Philosophien jene Sekte von Quacksalbern und Astrologen, welche sich über ganz China verbreitet hat und oft die Schicksale des Reiches in Händen hatte.“ Das Tao-tek-king selbst erhebt sich nach ihm, allerdings wenn es richtig verstanden wird, bisweilen zu Höhen, welche zu erreichen sehr wenige verstanden haben¹²⁾.

Gleichzeitig mit de Harlez ließ auch Legge seine *The Texts of Taoism in The Sacred Books of The East*, Vol. XXXIX und XL erscheinen (Oxford 1891)¹³⁾. Legge beschränkte sich auf die Übersetzung von Lao-tsi (Tao-tek-king) und Čuang-tsi sowie des Traktates von der Vergeltung der Handlungen (s. S. 147). Dazu werden als „Appendixes“ 8 kürzere Traktate mitgeteilt,

davon als Nr. 1 das schon erwähnte kanonische Buch von der Reinheit und Ruhe, als Nr. 7 die für den vom Kaiser Wang-ti im J. 586 n. Chr. restaurierten Tempel Lao-tsi's angefertigte Weihinschrift des Ministers Hiuet-Tao-hing (= Hiuen-khing), ein Gedicht von 11 Strophen, 88 Verszeilen und 352 Schriftzeichen.

Legge's zum Teil mehr den Sinn als den Wortlaut berücksichtigende, von kurzer Inhaltsangabe der einzelnen Kapitel nebst Erklärung der schwierigeren Stellen gefolgte Übersetzung des Tao-tek-king hat zur Grundlage nebst den parallelen Stellen bei Čuang-tsi und Hwei-nam-tsi die Commentare Ho-šang-kung's, Wang-pi's, Tsiao-hung's und ganz besonders den Wu-kheng's (s. S. 151). Einzelnes ist aus den Übersetzungen Julien's und Chalmier's übernommen, sonst ist der selbständige Charakter der Übersetzung unverkennbar und sie selbst eine des Namens Legge würdige Leistung.

Dem J. 1893 gehört die vom Japaner Konissi im Auftrage der Redaktion der Woprosy filos. i psihol. (Philosophische und psychologische Fragen) angefertigte russische Übersetzung des Tao-tek-king an (Woprosy 1893, S. 380—408). Als Grundlage diente Konissi die im Runjancow'schen Museum in Moskau befindliche chinesische Originalausgabe (Nr. 40 der chines. Abteilung), einige japanische Ausgaben sowie das Buch Juliens wurden mitbenutzt (S. 380). Der Übersetzung schickte Konissi eine Darstellung der Philosophie Lao-tsi's (Filosofija Laoci S. 27—45 u. 363—379) voraus. Eingangs wendet er sich gegen die von Wasiljew in den Religii Wostoka (1873, S. 77 ff.) vorgetragene Ansicht, Lao-tsi's Buch könne nicht, wie angenommen wird, dem VI., sondern höchstens dem II. Jahrh. v. Chr. angehören, weil 1. Lao-tsi's Philosophie als diametraler, reaktioneller Gegensatz zu der Moralphilosophie des Confucius nicht älter sein könne als das System des Confucius, beziehungsweise die Zeit, um welche dasselbe zur kanonischen Geltung (III. Jahrh. v. Chr.) gelangte; 2. weil in ihr der Einfluß des in China erst im II. vorchristl. Jahrh. eingeführten Buddhismus wahrzunehmen sei. Gegen Wasiljew macht Konissi geltend, daß 1. Lao-tsi's Lehre nur einen Gegensatz zu der traditionellen Moral der Chinesen bilde, deren höchste Entwicklungsstufe die Lehre des Confucius darstellt; auf Confucius werde in der ruhig und dogmatisch ohne allen polemischen Ton vorgetragenen Lehre Lao-tsi's

mit keinem Worte angespielt (Dagegen vgl. S. 134 ff. unserer Darstellung.); 2) daß alles für Lao-tsi's Alter spreche (Ssi-ma-tshiens „durchaus historischer und zuverlässiger“ Bericht über die Begegnung des Lao-tsi mit Confucius sowie seine Bezeichnung Čuang-tsi's und Han-fei-tsi's als der Befolger Lao-tsi's u. a. m. S. 34). Nach Konissi wurde Lao-tsi in den ersten Jahren des VI. vorchr. Jahrh. geboren (S. 35), erfreute sich bei vollkommener Enthaltbarkeit und mäßiger Lebensweise einer guten Gesundheit und erreichte ein hohes Alter (S. 40). Die Askese ihres Meisters eigneten sich auch seine Schüler an, die sonst das Wesen seines philosophischen Systems nicht begriffen. Der Buddhismus zog die Anhänger Lao-tsi's vorzugsweise deshalb an, weil sie in ihm nach Konissi nur eine weitere Entwicklungsstufe ihrer eigenen Askese erblickten (S. 41). Das Tao-tek-king ist nach Konissi eine Sammlung zusammenhangloser Aphorismen des Lao-tsi (S. 40), dessen Lehre Konissi nebst den zeitgenössischen Verhältnissen in erster Reihe auf die individuelle Geistesbeschaffenheit Lao-tsi's zurückführt (S. 42). Lao-tsi wollte alles durchdringen, das Wesen wie den inneren Sinn jeder Erscheinung. Das Materielle, Konkrete erwies sich ihm als die veränderliche, äußere Seite der Existenz; diesem gegenüber muß es etwas geben, was unabänderlich, standhaft und allumfassend ist, und das ist eben Tao, die Grundlage der Lao-tsi'schen Weltanschauung und der Ausgangspunkt seines ganzen Systems (43). Mit diesem Worte bezeichnete Lao-tsi zuerst das höchste Wesen; in Lao-tsi's System giebt es nach Konissi keinen einzigen Gedanken, der nicht irgendwie mit der Lehre von Tao in Verbindung stünde. Diese metaphysische Bedeutung Tao's ist bei Lao-tsi ganz selbständig und trägt sein individuelles Gepräge. Aus Konissi's Analyse ergibt sich dann nachfolgende Einteilung der Lehre Lao-tsi's:

- I. Tao's Metaphysik und zwar
 - a) Lehre von Tao (bei Konissi auf S. 374—376),
 - β) Lao-tsi's Kosmologie (bei K. auf S. 376—379):
- II. Ethik (S. 364—367) mit den Unterabteilungen
 - a) individuelle Ethik (367—371),
 - β) gesellschaftliche Ethik (371—374).

Von allen Bestandteilen der Philosophie Lao-tsi's beansprucht nach Konissi die Ethik das größte Interesse; besonders in ihr äußert sich die Denkart Lao-tsi's in ihrer vollen Stärke und

Originalität, weshalb sie auch Konissi an die Spitze seiner Darstellung stellt. Vergleiche dagegen S. 143 unserer Arbeit.

Im Jahre 1898 schießlich erschien Lao-tze's Tao-Teh-King Chinese-English, with Introduction, transliteration and Notes von dem gelehrten amerikanischen Forscher auf dem Gebiete der Philosophie und der Religionswissenschaft P. Carus. Seine Übersetzung des Tao-tek-king veröffentlichte derselbe ein Jahr vorher in der von ihm herausgegebenen Fachzeitschrift *The Monitor* Vol. VII, Nr. 4, July 1897, S. 571—601. Carus' Arbeit verfolgt den Zweck, Lao-tsi's Buch sowohl dem Sinne als auch dem Wortlaute nach jedermann leicht zugänglich zu machen (S. 46). Letzterem Zwecke dient die auf S. 147—274 gegebene Analyse des chinesischen Textes mit der jedem einzelnen Worte gegenüberstehenden englischen Übersetzung desselben. Die wortgetreue Übersetzung sucht den Eindruck des Originals zu geben, dabei lesbar zu sein. Nach Carus ist Lao-tsi einer der merkwürdigsten Denker der Menschheit, sein Buch Tao-tek-king verdient es, mit den heiligen Schriften der Buddhisten sowie dem neuen Testament verglichen zu werden. Die Ähnlichkeit der Lehren Lao-tsi's mit denen Buddha's und Christi macht das Tao-tek-king zu einem unentbehrlichen Buche für jedermann, der sich für die Religion interessiert (S. 3, Introduction). Interessant sind die Parallelen, die Carus aus anderen Religionen und philosophischen Systemen zu Lao-tsi gebracht hat [S. 9f. zu Tao: neuplat. (Philo u. a.) und neutestam. *λόγος* = *Vāch* (= *vox*) im Rigveda und ähnlich im Zoroastrismus; *ta-čuang*, *ta-siang* = Platon's *εἶδος*, Kant's „purely formal“; *hiuen* = *βῶθος* der Neu-Platoniker, Urgrund der deutschen Mystiker; *wu-yuen* = Spinoza's *causa sui*. Parallelen aus der Bibel: Ps. 37, 7; 116, 7 und Isaias 30, 15 zur Ruhe des Taoismus, zur Friedfertigkeit des Taoismus Ps. 46, 9; *wu-wei* = *ἄπειρος* bei Philo, *wu-ming* = *ἀκατονώματος καὶ ἄζήτητος* ebenfalls bei Philo; zur Schwäche des Taoismus (Kap. 43 u. 78) Parallelen aus 1. Cor. 1, 27, 2. Cor. 12, 9 u. 10 u. a.].

Andere Parallelen werden aus den Mystikern des Mittelalters angeführt z. B. Scotus Erigena: *Deus ad se ipsum ineffabili regressu resolvitur* zu Kap. 40. Ganz besonders könnten nach Carus (vgl. Strauß a. a. O. XXIX und wiederholt im Commentar) die Taoisten Meister Eckhart für einen der Ihrigen erklären.

Außerhalb des engeren Fachkreises gab es nur vereinzelt Männer, welche Lao-tsi's Lehre eines gründlichen Studiums wür-

digten. Meist waren es Forscher auf dem Gebiete der Religionswissenschaft (namentlich auch Max Müller), weniger auch Philosophen von Fach. Von den älteren sind Schelling und Hegel zu nennen, unter den Zeitgenossen ist es besonders Graf Tolstoj, der nach eigener Mitteilung an Carus (a. a. O. 25) das Tao-tek-king in's Russische zu übersetzen beabsichtigt¹⁴). Auch Tolstoj schwärmt für das Nichtthun und beklagt es lebhaft, daß die meisten unter uns nicht Muße finden, über Wahrheit und Gottheit nachzudenken; auch er spricht sich auf das entschiedenste gegen die sogenannte Civilisation und geistige Kultur aus, er, der sich als Romancier um dieselbe so hervorragend verdient gemacht hat, u. ä. Wir halten es nicht für nötig, diese und ähnliche Gedanken für Lao-tsi's Einfluß auf Tolstoj zu erklären. Wir glauben im Gegenteil nicht zu irren, wenn wir auch Tolstoj's Vorliebe für Lao-tsi auf die Geistesverwandtschaft beider zurückführen und in Tolstoj die congeniale Natur erblicken, welche ihn auch berufen macht, unsern Denker richtig zu erklären. Vielleicht würde eine solche Erklärung dazu beitragen, auf das große und schöne System Lao-tsi's, welches bisher meist nur Forscher im Gebiete der Religionswissenschaft und der Philosophie angezogen hat, die Aufmerksamkeit der Gebildeten überhaupt zu lenken, wie dies nach Strauß' richtigem Urteile Lao-tsi als der älteste und wichtigste chinesische Denker verdient. Eine Volksausgabe thut Not, sagt auch Carus (a. a. O. 47), welche dem lesenden Publikum helfen würde, den phisosophischen Genius und tiefen religiösen Geist eines der größten Männer, die je das Erdreich getreten haben, zu würdigen. Nach Weddigen (a. a. O. 74) hört die Menschheit den in ihrer Schönheit immer alten und immer neuen Lehren Lao-tsi's mit leidenschaftlicher Sympathie zu.

Anmerkungen.

I.

1 (S. 1). Wenn Giles (The China Review XIV, 231) sagt: we really know next to nothing about Lao-tzu, except that he lived, and thought, and taught (nämlich: mankind The Way), so ist man fast versucht, noch das dritte, nämlich daß Lao-tsi auch gelehrt hat, zu bestreiten, wenigstens in dem Sinne, daß er auch als Lehrer aufgetreten ist.

2 (S. 1). Tao teh-king 347.

3 (S. 2). Dies bedeutet nach dem chinesischen Sprachgebrauch: Die Leute, die fähig waren, diese Worte zu verwirklichen, auszuüben, nach ihnen zu handeln.

4 (S. 4). Für dieses Jahr entscheidet sich Abel Rémusat, St. Julien u. a.

5 (S. 4). Čuang-tsi bei Strauß S. 346.

6 (S. 4). Chinas Religionen I, S. 29 ff. — 7. daselbst S. 18.

8 (S. 4). Späteren Datums ist die Auslegung des Namens als „altes Kind“. An sie knüpfte sich dann die Sage an, nach welcher die Mutter Lao-tsi's ihr Kind volle 72 (81) Jahre unter dem Herzen getragen haben soll, bevor dasselbe zur Welt kam. Das Kind soll dann mit milchweißen Haaren geboren worden sein.

9 (S. 4). Rašid-ud-din, im J. 718 H. (=1318) hingerichtet, erzählt, daß unter der Regierung Din-wang's, des 20. Königs der Dynastie Čeu, der hocherhabene alte Fürst (tai-šank-lai-kiün) zur Welt kam, den das Volk der Chinesen als einen Heiligen verehrt, gleichwie der Sakjamuni (Buddha) verehrt wird. Er soll 347 Jahre nach Sakjamuni geboren sein.

10 (S. 4). Douglas (Confucianism and Taoism 175) übersetzt die Namen Kiok-žin (nach seiner Transscription Keüh-jin) als „oppressed Benevolence“, Li (Le) „Cruelty“, Khu (K'oo) „Bitterness“ und Tshu (T'soo) „Suffering“ und bemerkt dazu: „By some the very existence of such a person as Laou-tse has been doubted, and if really were only a fiction of the imagination, no more appropriate names than these could have been chosen for the birthplace of a man of virtue, who was driven from office into solitude and oblivion by the cruelty and oppression of the time“. In seiner Schrift Society in China, 403 vergleicht er zu dieser strange coincidence die sagenhaften Namen in John Bunyan's City of Destruction and Vanity Fair, ohne allerdings selbst deswegen Lao-tsi's Geburt und Leben für eine Mythe zu erklären. Übrigens lassen sämtliche Namen auch eine andere Übersetzung zu, soweit sie als geographische Eigennamen überhaupt übersetzt werden können.

11 (S. 4). Nach einem Berichte war Lao-tsi's Vater ein Bauer, der mit 70 Jahren ein mehr als um die Hälfte jüngeres Weib ehelichte. Mit Recht trägt Douglas a. a. O. 175 Bedenken, dieses an Confucius' Geburt so stark erinnernde Detail (vgl. Confucius und seine Lehre, 9) für glaubwürdig zu halten.

12 (S. 5). XLVI.

13 (S. 5). Schwerlich denkbar erscheint uns, wenigstens vom chinesischen Standpunkt aus, die Erklärung Strauß', welcher an die ursprüngliche Bedeutung von tan als Ohr (das äußere Ohr, auch schwerhörig) anknüpfend, diesen Namen bei Lao-tsi dahin deutet („auch könnte man sich wohl denken“), „daß man Laò-tsè in seinem Alter oft gesehen, als sei er, wie man sagt, ganz Ohr für Außerirdisches, während er in dieser Vertiefung für die Menschen wie taub gewesen“. (Strauß, XLVI). Douglas a. a. O. 175 übersetzt diesen Namen flateared.

14 (S. 6). Unsere Auffassung der Stelle s. auf S. 14.

15 (S. 6). Li-ki, V, Kap. 7 an vier Stellen. Kia-iü Kap. 24.

16 (S. 7). Chinese Classics I Prolegomena 65: no reliable account of their conversations has been preserved. Ssi-ma-tshien nennt er daselbst favourable to Lao-tsze.

17 (S. 7). a. a. O. LIV.

18 (S. 8). Ćuang-tsi XIV (II. 7. 5 ff., Legge II 354 ff.).

19 (S. 8). II. 7. 6.

20 (S. 8). II. 7. 8.

21 (S. 8). Strauß 352 läßt Confucius diese Worte sagen. Dieser, von dem Eindruck überwältigt, den er empfangen, soll seine Zeit für abgelaufen und sich selbst zum Abschiede reif erklärt haben. Sehr unwahrscheinlich!

22 (S. 8). Chavanne, Les mémoires historiques de Se-ma-ts'ien I. 297-

23 (S. 8). LI.

24 (S. 9). Legge: they are all for being bold etc.; de Harlez: on recherche la bravoure (seule).

25 (S. 9). Fortsetzung (Schluß von Kap. 67 s. unter Regierung).

26 (S. 9). Strauß 55.

27 (S. 9). So übersetzen wir diese Zeilen, indem wir sie als Worte ansehen, womit Lao-tsi die herrschende Verderbnis seiner Zeit charakterisiert. Es ist wohl die natürlichste Erklärung dieser Worte, mit welchen sowohl chinesische Commentatoren (s. Julien a. a. O. 72) als europäische Erklärer (vgl. z. B. Strauß 102, Anm. 3) als Bestandteilen von Lao-tsi's Lehre nichts anzufangen wissen. Ihr Sinn dürfte sein: Überwuchern ist etwas, was man im gewöhnlichen Leben fürchtet. Um wie viel mehr sollte die zunehmende moralische Verderbnis gefürchtet werden. Julien übersetzt: Ils s'abandonnent au désordre et ne s'arrêtent jamais. Legge: but how wide and without end is the range of questions (asking to be discussed)! Strauß: Die Verfinsterung, o daß sie noch nicht anhört! Chalmers: But, alas! they will never cease from their madness. de Harlez: O misère! qui n'est point encore à son plus haut terme etc. Carus (106) How great is their desolation. Alas! it has not yet reached its limit.

28 (S. 9). Die auf das Opfer folgende Mahlzeit verlief unter festlich fröhlicher Stimmung.

29 (S. 9). d. h. um schöne Aussicht zu genießen,

30 (S. 10). d. h. gegenüber der freudigen Erregung aller übrigen; sonst ist Lao-tsi im Gegenteil sehr besorgt um seine Zeitgenossen. De Harlez übersetzt: Pour moi, vivant dans la solitude et le calme, je n'en demande point l'avenir aux augures. Legge: I alone seem listless and still, my desires having as yet given no indication of their presence.

31 (S. 10). de Harlez: perspicace; Legge: They look full of discrimination; Julien: doués de pénétration; Strauß: sehr lauter.

32 (S. 10). de Harlez: j'ai l'esprit alourdi; Legge: dull and confused; Julien: j'ai l'esprit trouble et confus; Strauß: ganz trübe.

33 (S. 10). de Harlez: sans consistance (insipide); Legge: I seem to be carried about as on the sea; Julien: je suis vague d. h. sans limites; Strauß: vergessen wie das Meer.

34 (S. 10). de Harlez: ont tous des biens dont ils peuvent user; Legge: have their spheres of action; Julien: ont tous de la capacité.

35 (S. 10). Julien, de Harlez: parce que; Strauß: aber; Legge: but.

36 (S. 11). Strauß a. a. O. 116.

37 (S. 11). Legge übersetzt: How should . . . carry himself lightly before the kingdom. If he do act lightly, he has lost his root (of gravity); if he proceed to active movement . . . de Harlez: Mais hélas! les souverains maîtres . . . traitent le monde comme chose légère par rapport à leur propre personne. Agissant avec légèreté ils se perdent eux-mêmes; violents dans leur actes . . . Julien: . . . se conduissent légèrement dans l'empire! Par une conduite légère, on perd ses ministres; par l'emportement des passions . . . Giles: Lightness loses men's (hearts): unrest . . .

38 (S. 11). a. a. O. 135.

39 (S. 12). Strauß a. a. O. 145.

40 (S. 12). Strauß III.

41 (S. 12). vgl. Julien, Le livre de la Voie etc. pag. XX Anm. 1.

42 (S. 12). Siehe des Näheren Julien a. a. O. XXV ff. Unter den Europäern glaubte Abel Rémusat, daß Lao-tsi den hebräischen Gottesnamen Jehôvâ auf einer Reise kennen gelernt hat, die er westwärts über Baktrien hinaus unternahm und die sich vielleicht bis nach Syrien erstreckt hat (Rémusat, Mémoire sur Lao-tseu 48 in den Mémoires de l'Institut Royal de France VII).

43 (S. 13). Legge I, 201 bemerkt dazu: Then the account that Lâo-zze went westwards, and that nothing is known as to where he died, must be without foundation. Nach meinem Dafürhalten verdient Čuang-tsi's Bericht nicht so viel Vertrauen. Ich bin eher geneigt, in ihm das auch sonst bei den taoistischen Schriftstellern zu Tage tretende Streben zu erblicken, Lao-tsi's Leben nach den parallelen Erscheinungen aus dem Leben des Confucius ebenso aususchmücken, wie dies die spätere Sage nach den buddhistischen Legendenden thut.

44 (S. 13). Julien a. a. O. XXVI (auch Ssi-ma-tshiens Commentator u. a.).

45 (S. 13). Zu der Farbe vgl. Hirth, Über Augenbrauen und Brauenschinke bei den Chinesen (Chinesische Studien I, 243 ff.).

46 (S. 13). Julien a. a. O. XXVII.

47 (S. 14). de Harlez 67: et je ressemble à un homme sans élévation (das zweitemal: à un homme nullement éminent).

48 (S. 14). Strauß 103. vgl. zu dieser Charakteristik Lao-tsi's Paulus I, Kor. 1. der ebenfalls von der Thorheit und dem Ärgernisse seiner Predigt spricht und sagt, daß Gott eben das auserwählt habe, was vor der Welt thöricht, schwach, unedel, ja nichts sei.

49 (S. 14). de Harlez übersetzt: Quand on est élevé, on garde constamment sa petitesse (apparente). Ganz anders faßt die ganze Stelle Legge I. 110 auf, indem er sie nicht auf Lao-tsi, sondern auf dessen Lehre bezieht. Seine Übersetzung lautet: All the world says that, while my Tào is great, it yet appears to be inferior (to other systems of teaching). Now it is just its greatness that makes it seem to be inferior. If it were like any other (system), for long would its smallness have been known.

50 (S. 14). d. h. schätze sie hoch; schwerlich richtig de Harlez 67: que je tiens et garde cachés. Legge 110: which I prize and hold fast.

51 (S. 14). Legge: gentleness; de Harlez: la bienveillance.

52 (S. 14). de Harlez 67. Anm. 8 sagt: L'auteur applique sa leçon à lui-même. Cette forme et la mention du ciel selon les anciennes conceptions chinoises prouvent que ce chapitre n'est pas du texte primitif. Legge: taking precedence of others.

53 (S. 14). Legge: a vessel of the highest honour; de Harlez (Julien): le chef de tous les êtres (hommes). Die Fortsetzung der Stelle schildert das Nichtvorhandensein dieser Tugenden bei Lao-tsi's Zeitgenossen. s. S. 9.

II.

1 (S. 15). Wie Legge I, 6 bemerkt, ist Tao-tek-king als Ganzes kürzer als das kürzeste von unseren Evangelien.

2 (S. 15). in Wirklichkeit ƣang-tek (Kap. XXXVIII).

3 (S. 15). Julien nach Sie-hoei (a. a. O. XXXIII). Der zweiten Ansicht schließt sich auch de Harlez an (a. a. O. 7: ce n'est point comme sujet de ces livres que ces mots sont mis en tête de chacun d'eux. Il n'y a pour cela que le motif matériel, nämlich qu'ils portent pour titre le premier mot du texte, Tao, te.

4 (S. 16). Diese Überschriften, die übrigens nicht in allen Ausgaben vorkommen, sind weder alt noch überall zutreffend. Zum Teil ist auch ihre Bedeutung recht unsicher. Dies hat z. B. de Harlez veranlaßt, sie durch eigene, den thatsächlichen Inhalt angehende Überschriften zu ersetzen. (de Harlez a. a. O. 8.)

5 (S. 16). Strauß LXIX.

6 (S. 16). a. a. O. Ähnlich urteilt der chin. Commentator Sie-hoei (Julien XXXIV).

7 (S. 16). a. a. O., 7: d'une manière qui n'est pas toujours heurteuse et rationnelle.

8 (S. 16). bei Julien a. a. O. XXXV. — 9 (S. 16) Strauß LXIX.

10 (S. 16). Julien a. a. O. XXXV.

11 (S. 17). Julien a. a. O.

12 (S. 17). daselbst.

13 (S. 17). Strauß LXIX.

14 (S. 17). Vol. XIV, pag. 231—280.

15 (S. 18). Giles a. a. O. 235: The work in question is beyond all doubt a forgery.

16 (S. 18). daselbst. Giles rechnet hierher die vielen Wiederholungen in dem an sich so wenig umfangreichen Werke; das einigemal vorkommende Anführen der Weisen des Altertums, ganz besonders auch Kap. 57, 3 (daher sagt der heilige Mensch: Ich thue nichts und das Volk ändert sich von selbst etc.), eine Stelle, die Giles als den Grundton (keynote) zu allem Taoismus bezeichnet; das Vorkommen von Schriftzeichen im Tao-tek-king, welche das für die Zeit zu Beginn unserer Zeitrechnung als vollständig geltende chinesische Wörterbuch Šuot-wen nicht kennt. Den Inhalt selbst anlangend, macht Giles a. a. O. 234 ff. darauf aufmerksam, 1. daß Čuang-tsi (IV. vorchr. Jahrh.), der kein Buch aus der Feder Lao-tsi's kennt, Lao-tsi's Aussprüche anführt, die zwar im jetzigen Tao-tek-king vorkommen, aber nicht im selben Wortlaute. Andere Aussprüche, die im jetzigen Texte als solche Lao-tsi's stehen, werden von Čuang-tsi dem Kaiser Hoang-ti (2697 v. Chr.) zugeschrieben; wieder andere als fremde Citate dem Lao-tsi in den Mund gelegt. 2. daß auch Han-fei-tsi (III. vorchr. Jahrh.) Lao-tsi's Aussprüche aus dem jetzigen Buche citiert, jedoch dem Wortlaute nach verschieden. Manche Ausführungen Han-fei-tsi's geben hiebei einen guten Sinn, während die entsprechenden Stellen des Tao-tek-king Unsinn enthalten. Andere Citate Han-fei-tsi's kommen im jetzigen Texte gar nicht vor. Das von Han-fei-tsi zweimal erwähnte „ein Buch“ konnte sich nach Giles auf ein über die Lehre Lao-tsi's handelndes Buch beziehen; bezog es sich auf Tao-tek-king, so war dasselbe von dem heutigen verschieden. Han-fei-tsi verkennt auch die Reihenfolge der jetzigen Kapitel gänzlich. Er fängt mit Kap. XXXVIII an, worauf Kap. XII, LVIII, LIX, LX, XLVI, XIV, I etc. folgen. Auch verbindet er Teile von zwei Kapiteln zu einem keineswegs unpassenden Ganzen. Unpassend ist nach Giles vielmehr die jetzige Stellung dieser Teile im Tao-tek-king. Schließlich finden sich nach Giles im jetzigen Tao-tek-king Sätze, die Han-fei-tsi's eigenem Commentare angehören. 3. daß dasselbe, was von Han-fei-tsi gilt, auch für Hoei-nam-tsi (II. vorchr. Jahrh.) zutrifft, nur daß dieser nie „ein Buch“ erwähnt.

17 (S. 18). a. a. O. 235 b.

18 (S. 18). a. a. O.

19 (S. 18). The China Review XIV, 323—333.

20 (S. 18). vgl. The Texts of Táoisme I, Introduction 4 ff.

21 (S. 19). Legge a. a. O. 6.

22 (S. 19). a. a. O. 9.

23 (S. 19). a. a. O. LVII.

24 (S. 20). a. a. O. LXVI ff. Weiter noch heißt es: Ist das Tao-tek-king nun auch unsystematisch, so ist es doch keineswegs planlos. Auch v. Plaenckner hat sich in seinem Lao-tse Táo-Tê-king unter anderem das Ziel gesteckt, zu begründen und nachzuweisen, daß Lao-tsi's Buch keineswegs „nur einzelne unzusammenhängende Sentenzen enthielte“, eine Vermutung, auf welche nach ihm eben nur „die ungläubliche, ungeheuerer Kürze des Ausdruckes, das Hinweglassen alles entbehrenden Schalles“ gebracht hat (S. 95).

25 (S. 20). Dies erkennt zum Teil auch Strauß an, wenn er LXVIII sagt: Allerdings erscheinen auf den ersten Blick seine Kapitel und selbst Teile derselben oft wie unverbunden nebeneinander hervortretende Alpengipfel, die nur von oben her dasselbe himmlische Licht anglüht; wer aber zu ihren Tiefen

herabsteigt, der wird auch ihren Zusammenhang finden und den gewaltigen Gebirgsstock erkennen, der sie zu einer Einheit verbindet. Vgl. z. B. Kap. 33, wo Strauß (S. 160) selbst erklärt, daß es schwer zu sagen ist, weshalb diese Aussprüche gerade hier eingeflochten sind, da sie keine Art Übergang von dem vorigen zum folgenden Kapitel bilden und dieses jenem sofort viel natürlicher sich anschliesse. „Man möchte fast eine Verwerfung des Textes vermuten. Denn so frei Lao-tsi's Gedankengang auch ist, daß er, wenn auch oftmals unterhalb der Oberfläche, nicht zusammenhanglos sei, hat sich bisher schon gezeigt. Unserm Denker, wie andern altnordgermanischen, kommt es indes nur darauf an, die Früchte seiner Gedankenarbeit zu bieten, nicht den Baum zu zeigen, der sie erzeugte, und die Folge, in welcher er sie darreicht, hängt oft von so geheimnisvollen und versteckten Beziehungen ab, daß man ihnen schwer auf die Spur kommt.“ Daher kommt Strauß zu dem Schluß: „Und so mag dieses Kapitel wohl an seinem ursprünglichen Platze stehen, wenn wir jenes verborgene, wahrscheinlich nur subjektive Band auch nicht entdecken konnten.“ Auf S. 100 hält es Strauß den übrigen Auslegern geradezu vor, „daß sie sich über die Schwierigkeiten der Erklärung dadurch hinwegzuhelfen suchen, daß sie die einzelnen Aussprüche erklären, ohne den Zusammenhang zu untersuchen, wodurch ihnen Sinn und Absicht des Einzelnen geradezu entgehen muß.“

26 (S. 20). s. S. 16.

27 (S. 20). s. oben Anm. 16.

28 (S. 20). Julien XXXI.

29 (S. 21). de Harlez 4 sagt: il est plus rationel de croire que ce livre est plutôt l'oeuvre des disciples qui avaient recueilli soigneusement les enseignements oraux du maître.

30 (S. 21). Vgl. Strauß 162.

31 (S. 22). Kap. 63, 71 u. a.

32 (S. 22). v. Plaenckner a. a. O. 96.

33 (S. 22). derselbe, ebenda.

III.

1 (S. 25). Vgl. hierzu, was Confucius an seinen Zeitgenossen zu tadeln hatte (China's Religionen I, 83—90).

2 (S. 26). Sicher zu weit geht hier Strauß, wenn er zu den Kap. 22 angeführten drei ersten Sprüchen bemerkt: „Die Worte haben eine sonderbare Ähnlichkeit mit Jes. 40, 4 und machen fast den Eindruck einer Reminiscenz von dorthier; was um so auffallender ist, als sie Sprüche der Alten genannt werden“. Allerdings fügt auch er gleich hinzu: „Ist dabei an keinen Zusammenhang zu denken, so ist es wenigstens ein seltener Zufall.“ (Strauß a. a. O. 117.)

3 (S. 26). a. a. O. 83.

4 (S. 27). vgl. dazu Confucius' Ausspruch in Lün-Jü (China's Religionen I, 218): „Der Meister sprach: Ich wünschte nicht zu reden“, sowie seine Antwort auf den Einwand des Schülers Tsī-kung, was dann die Schüler überliefern würden: „Was redet denn der Himmel? Die vier Jahreszeiten sind im Gange und die Hundert Dinge entstehen. Was redet denn der Himmel?“

IV.

1 (S. 33). Substantivisch war es in diesem Sinne früher auch der Name eines Departements, deren man seinerzeit in China 13 zählte (Morrison, Chinese Dictionary III, 513).

2 (S. 34). Strauß 330 nimmt hier das ganze tao-tsek (tsek nicht als Conjunction) als Neunwort im Sinne von Verfahrensmaß, Verfahrensweise, kaum richtig.

3 (S. 35). a. a. O. S. 77.

4 (S. 35). Interessant ist, worauf Legge, *The Sacred Books of China, The Texts of Taoism* (Oxford 1891) I, 15 aufmerksam gemacht hat, daß sich Čuang-tsi (XX, 3) in einem deutlich an Lao-tsi (Kap. 25) erinnernden Ausspruche statt des Lao-tsi'schen ta-tao (der große Tao) der Worte ta-thu bedient, welches thu, nach Khang-hi's Wörterbuch als lü definiert, nur Weg bedeuten kann. „This synonym“, sagt Legge, settles the original meaning of Tào in the sense of the „road“ (dasselbst Anm., unter Berufung auf Giles).

5 (S. 35). a. a. O. XIV: il faut le traduire par Voie, en donnant à ce mot une signification large et élevée qui réponde au langage de ces philosophes, lorsqu'ils parlent de la puissance et de la grandeur du Tao.

6 (S. 35). Rémusat, Mémoire sur Lao-tseu 19.

7 (S. 36). Lao-tsi in Ersch u. Gruber's Allgem. Encykl.

8 (S. 36). Lao-tze's Tao-Teh-King chinese-english, Chicagó 1898.

9 (S. 36). Chalmers, Tau-Teh-King 1.

10 (S. 36). Legge a. a. O. 15 sagt darüber: The best way of dealing with it in translating is to transfer it to the version, instead of trying to introduce an english equivalent for it.

11 (S. 36). So G. G. Alexander; vgl. Strauß a. a. O. 156: Tao oder Gott, denn wir können hiebei unsere Bezeichnung unbedenklich substituieren.

12 (S. 36). Auch die schon oben mitgetheilten Worte des Kap. 1, daß Tao (= Weg), der begangen werden kann, nicht der ewige Tao (Weg) ist, könnten hieher gehören, insofern man mit Strauß (a. a. O. 3) die chinesischen Worte taò-khò-taó (= sprechen) als: Tao, der ausgesprochen werden kann, ist nicht der ewige Tao, übersetzt. So nach Strauß auch v. d. Gabelentz, *Chines. Grammatik* 523.

13 (S. 37). Auf Tao bezogen kann auch übersetzt werden: der seiende (Tao) entsteht aus dem Nichtseienden. So z. B. Legge a. a. O. 84: that existence sprang from It as non-existent (and non-named).

14 (S. 37). De Harlez ganz allgemein: Si l'on retourne il peut être dit

15 (S. 37). De Harlez: mais complet avant la naissance du ciel et de la terre.

16 (S. 37). Legge: It might appear to have been before God. De Harlez a. a. O. 33 hat die Anm.: Phrase probablement interpolée.

17 (S. 37). Julien a. a. O. 159. Allerdings giebt es auch andere Deutungen. Nach diesen (Taoist Lü) ist unter eins der Uräther zu verstehen, unter zwei seine Teilung in Yin und Yang, unter drei Himmel, Erde und Mensch (Legge a. a. O. 86). Noch andere (Kao-Yu zu Hwei-nam-tsi) verstehen unter eins Tao, unter zwei spirituelle Intelligenzen (sin-ming), unter drei den die Harmonie erzeugenden Hauch (Legge daselbst); wieder andere (Te-

tsing) unter eins den belebenden Hauch (khi), unter zwei Yin und Yang, unter drei die drei Mächte: Himmel, Erde und Mensch (de Harlez a. a. O. 54 Anm. 4 mit der Bemerkung: Ceci est plus satisfaisant). Es sei bemerkt, daß auch unter eins der Himmel als „verdichteter Tao“ verstanden wird (Legge a. a. O.). Legge selbst ist geneigt, unter zwei Yin und Yang zu verstehen als these two qualities or elements in the primordial ether, which would be „the One“. Über die drei wagt er nicht einmal eine Vermutung auszusprechen (daselbst), während man nach de Harlez, der wieder mit eins nichts anzufangen weiß, unter drei Yin, Yang und Khi verstehen könnte. Nach Bal-four erzeugte Tao den Himmel, der Himmel die Erde, „and the Heavenly and Earthly Affliti produced the Six Kua“. Strauß kann, gestützt auf andere Aussprüche Lao-tsi's, nach welchen Tao aller Wesen Mutter ist (Kap. 51 u. a.), dem Schlusse nicht entgehen, daß jene Drei eben Tao seien, und zwar in den drei Stufen der in Folge eines inneren Lebensprozesses eingetretenen Selbstentfaltung. Zunächst war Tao als absolutes, alles enthaltendes, noch unentfaltetes Urwesen (Kap. 21), also ein Vorseiender und Nichtseiender. Dieser setzte sich als Monas ins Sein, indem er zugleich das Sein aus dem Nichtsein hervorbrachte. Als solcher ist er wohl der alleinige, aber weil noch Eins mit dem Sein, noch nicht der alleinige Gott. Daher zieht er sich wieder zurück, kehrt ins Nichtwesen (Kap. 14), erzeugt aber damit zugleich den zweiten, den als Tao, als Gott Seienden, über dem von ihm herausgesetzten Sein. Er selbst heißt der Urgrund des Universums (Kap. 1), der zweite, der seiende Gott, wird im Sein aller Wesen Mutter. Das ist nach Strauß die einzige Dyas, die Lao-tsi als den ewig Namenlosen und den Namen-Habenden Tao kennt. Als dritter tritt zu ihnen der aus den Tiefen der Dyas ausgehende Geist (Kap. 6 u. 21) hinzu. In diesen drei Gestalten ist er der lebensvoll Eine Tao (Strauß a. a. O. 197—200).

18 (S. 37). Strauß a. a. O. 194 ff.

19 (S. 38). de Harlez a. a. O. 75—82. Legge II, 247 ff.

20 (S. 38). Legge a. a. O. 86.

21 (S. 38). China Review XIV, 260 „nothing genuine“. Vgl. auch de Harlez 54: Ceci d'ailleurs ne cadre pas avec le reste du livre et semble tout à fait apocryphe.

22 (S. 38). Rémusat, Mémoire etc. zu § 42.

23 (S. 38). a. a. O. 54, Anm. 4. — 24 (S. 38). Strauß a. a. O. 197.

25 (S. 38). Strauß a. a. O. 200. Wer die verschiedenen Aussagen unseres Denkers sorgfältig prüft und durcheinander ergänzt, wird nicht finden, daß wir zuviel aus ihnen entwickelt oder gar Fremdes in sie hineingetragen hätten.

26 (S. 39). So muß wohl mit Rücksicht auf den Parallelismus, sowohl der Sätze als auch der Satzteile, übersetzt werden. Leider läßt sich das im Chinesischen im ersten Satze vorhandene Wortspiel (taò = Weg und Tao) im Deutschen nicht wiedergeben. Andere fassen das zweite tao im ersten Satze, indem sie es mit veränderter Betonung als taó lesen, im Sinne von chin. yōn „sprechen, aussprechen“ auf und übersetzen: Tao, kann er ausgesprochen werden, ist nicht der ewige Taò (Strauß); La voie qui peut être exprimée par la parole . . . (Julien); Le Tao qui peut être expliqué (de Harlez). Für diese Übersetzung ist der im folgenden erwähnte Unterschied des namenlosen

und namenhabenden Tao maßgebend. Von den chinesischen Exegeten erklären so Wang-pi, Sie-hoei u. a. (de Harlez a. a. O. 31).

27 (S. 39). Unter den chinesischen Erklärern giebt es solche (vgl. Julien a. a. O. 4), welche wu und yeu von dem folgenden ming trennen. Nach ihrer Auffassung besagt 1, 2: Das Nichtsein oder den Nichtseienden (wu) nennt man des Himmels und der Erde Anfang, das Sein (den Seienden yeu) nennt man aller Wesen Mutter. So auch z. B. Chalmers.

28 (S. 39). Legge: Under these two aspects (1, 3), it is really the same; but as development takes place, it receives the different names. Auch de Harlez übersetzt *Ces deux choses* mit der Anmerkung: *L'état du désir et son absence dans le tao ou être principe*, wie es auch Ho-sang-kung verstanden hat. Die übrigen beziehen tshi-liang-če (= diese beiden) bald auf wu-ming und yeu-ming, beziehungsweise auf wu und yeu, bald (Wang-Pi) auf ši und mu.

29 (S. 39). de Harlez: également; Julien: toutes deux.

30 (S. 39). Wang-pi liest dafür yuen (Williams, Syllabic dictionary 1134), Urgrund.

31 (S. 39). = des Tiefen Tiefstes; de Harlez: l'abîme mystérieux de l'abîme; Julien: Elles sont profondes, doublement profondes.

32 (S. 39). Julien: de toutes les choses spirituelles; Strauß: aller Geistigkeiten; de Harlez: de toutes les merveilles (ou êtres spirituels), miao nach den chines. Erklärungen gleich *èi-sin* = höchst geistig (de Harlez a. a. O. 32). Legge verbindet anders: Together we call them the Mystery. Where the Mystery is the deepest is the gate of all that is subtle and wonderful.

33 (S. 39). De Harlez a. a. O. 49: il y eut alors des noms (nach Wang-pi und Te-tsing mit der Bemerkung: Le nom est pour le Chinois la désignation de la nature et comme son équivalent).

34 (S. 39). Julien: il faut savoir se retenir (a. a. O. 122), ebenso de Harlez: doivent savoir conserver leur condition; Strauß: so wolle man auch anzuhalten wissen. Wer . . .

35 (S. 39). Ganz anders übersetzt Legge: When it (Tao) once has that name, (men) can know to rest in it. When they know to rest in it . . .

36 (S. 39). Ceaseless in its action, it yet cannot be named, and then it again returns and becomes nothing: This is called the Form of the Formless etc.

37 (S. 39). So z. B. Strauß a. a. O. 226: Sein Wesen gestaltet sie, seine Kraft vollendet sie (die Dinge). Sicher von Tao wird wut Kap. 25, 1 gebraucht: Es giebt ein Wesen — cfr. auch Strauß' Übersetzung von Kap. 21: Tao ist Wesen, aber unfäglich, aber unbegreiflich.

38 (S. 40). Strauß a. a. O. 197.

39 (S. 40). Vgl. z. B. Kia-iü (Familiengespräche) Kap. 25: thien yit ti rī zin sam d. h. der Himmel ist eins, die Erde zwei, der Mensch drei, und bei Lao-Tsī Kap. 25, 4: Daher ist Tao groß, der Himmel groß, die Erde groß, der König ist auch groß. Auf der Erde giebt es vier Große, dabei ist der König einer davon; und 5: Der Mensch nimmt zur Norm die Erde, die Erde den Himmel, der Himmel Tao, Tao's Norm ist das „von selbst so“. Unrichtig ist dagegen, wenn Giles a. a. O. 260 damit a numerical proverb seiner Urgroßmutter vergleicht:

One fool makes many,

And so the world do continny.

40 (S. 40). Das Bild ist vom Tiere genommen.

41 (S. 40). De Harlez: Perpétuellement le même; Legge: ceaseless in its action; Julien: éternel; Strauß: je und je.

42 (S. 40). Legge in Klammern: of being exhausted; Chines. Exegeten (Julien 93): die Glut der Sonne brennt es nicht, Feuchtigkeit macht es nicht schimmelig. De Harlez: S'étendant et agissant partout sans que rien pût s'y opposer . . .

43 (S. 40). Strauß: unbegreiflich vollkommen; de Harlez: indiscernable mais complet; Julien: un être confus, d. h. nach pag. 92 ce qu'il est impossible de distinguer clairement; Legge: undefined and complete.

44 (S. 40). folgt die unmittelbar vorher auf S. 44 mitgeteilte Stelle 25, 1 u 2; liao übersetzt Strauß mit: übersinnlich, Legge: formless.

45 (S. 41). Chinesische Exegeten (z. B. Ho-sang-knng, Julien 47) und Wörterbücher fassen dieses bei Lao-tsī noch in Kap. 41, 2 (i-tao, d. h. der ebene, gerade Tao) und 53, 2 (ta-tao-in-i, der große Tao ist äußerst gerade) vorkommende Wort dem Sinne nach als farblos auf. Wir müssen eher an ein Terrain denken, welches so eben ist, daß sich nichts über die Oberfläche erhebt, woraus sich dann der Begriff des Unsichtbaren ergibt. Auch die andere Bedeutung von *i* als zerstört, ausgetilgt könnte leicht durch unser: mit dem Boden geebnet auf den Begriff des Unsichtbaren führen. Legge: the Equable; de Harlez: l'imperceptible.

46 (S. 41). Chines. Exegeten und Wörterbücher wieder dem Sinne nach: lautlos; Julien: aphone; Legge: the Inaudible; de Harlez: l'inaccessible aus sens. Der Ausdruck kommt noch fünfmal bei Lao-tsī vor, nämlich Kap. 23, 1 (hi-yen = selten sprechen), 41, 2 (ta-yen-hi-sing = ein großer Lant ist von wenigem Klang), 43, 3 (thien-hia-hi-ki-ti = unter dem Himmel selten erreicht man es), 70, 3: ci-ngo-tse-hi = so mich kennen, sind wenige, 74: hi-yen-put-sang-sheu-i = selten giebt es nicht verwundete Hand.

47 (S. 41). Julien nach den chines. Exegeten (vgl. Julien a. a. O. 47): incorporel; der Ausdruck kommt bei Lao-tsī noch dreimal vor: Kap. 15, 1, 36, 2 und 64, 1 in der Bedeutung fein, verborgen. nach den chines. Commentatoren (Wentsī, de Harlez 37) „was man weder sieht noch hört, was ohne Form ist“.

48 (S. 41). ces trois qualités (auch Legge, de Harlez).

49 (S. 41). Julien fügt hinzu: à l'aide de la parole; Legge: With these three qualities, it cannot be made the subject of description; de Harlez: ne peuvent être expliquées jusque dans leur essence particulière.

50 (S. 41). Julien, de Harlez: on les confond en une seule (qualité, nach den chines. Commentatoren bei Julien 48: qui est le vide, l'incorporéité, oder wie ein anderer sagt: l'immatérialité dn Tao); Legge: we blend them together and obtain The One.

51 (S. 41). Abel Rémusat hat die angeführten Worte des Kap. 14 dahin gedeutet, daß Lao-tsī hierin ganz klar die Ansicht ausgesprochen, daß ein dreifaches Wesen das Weltall gebildet habe. Als das Allerseltsamste dabei bezeichnete er, daß Lao-tsī diesem Wesen den kaum abgeänderten hebräischen Gottesnamen Jehôvâ giebt. Denselben findet er in den drei chinesischen Silben

Yi-hi-wei, welche Charaktere hier nach ihm keinen Sinn haben, daher lediglich Zeichen sind für Laute, welche der chinesischen Sprache fremd waren, ob vollständig ausgesprochen (yi-hi-wei) oder nur die Anlaute I H W darstellend. Rémusat identifiziert die chinesischen Zeichen mit dem Namen *Yao*, dessen sich die Gnostiker der ersten christlichen Jahrhunderte für die Sonne, oder besser den Gott, dessen Symbol ihnen die Sonne war, bedienten und welches nach seiner Meinung am wahrscheinlichsten eine Alteration des hebräischen Tetragramms יהוה ist. Als besonders merkwürdig erscheint ihm, daß von den verschiedenartigen Schreibungen dieses Namens die chinesische Transcription die genaueste ist, indem sie die Aspiration (h) beibehält, wiewohl sonst auch sie, wie die meisten alten Transcriptionen, das hebräische Tetragramm auf drei Buchstaben reduziert. Den Ursprung dieses Namens sucht er auf Grund eben dieser genauen Transcription unbestreitbar in Syrien. Das Vorkommen des Namens Jehova im Buche Lao-tsi's findet wohl auch er auffallend, aber, wie er glaubt, vollständig erwiesen, obwohl noch viel zu thun wäre, dasselbe auf eine genügende Weise zu erklären. (Rémusat a. a. O. 42—48. *Mélanges asiatiques* I, 88 ff.). Julien bezeichnete Rémusat's Hypothese als neu und scharfsinnig, aber weit entfernt, begründet zu sein. Für ihn als Philologen haben die fraglichen Silben im Chinesischen einen klaren und rationellen Sinn, der sich auf die Autorität des vertrauenswürdigen taoistischen Philosophen Ho-šang-kung (163 v. Chr.) stützt und zwar yi farblos, hi tonlos, wei körperlos. (Julien a. a. O. VII.) Die Richtigkeit dieser Annahme wird durch andere ähnlich lautende Stellen des Tao-tek-king erwiesen, welche die durch die Worte yi-hi-wei einzeln und zusammen ausgedrückte Idee des Leeren und Unkörperlichen (Sie-hoei) des Nähern beleuchten. Schelling hat Rémusat geradezu eine Mystification zum Vorwurfe gemacht, begangen aus mehr oder weniger bewußter Rücksicht auf die in Frankreich mächtigen Jesuiten. Von den folgenden Erklärern sind es namentlich V. v. Strauß und Edkins, denen es scheint, daß Rémusat „in diesem Punkte das Richtige gesehen hat“. Nach Strauß können Ho-šang-kung's Übersetzungen der Begriffe yi-hi-wei als ohne Farbe, ohne Ton, ohne Gestalt — in dieser Sache hat er unbedingt Recht — keine Wortdefinitionen, keine Erklärungen der Schriftzeichen sein, sondern sind nur „Versuche“ mit diesen Wörtern, mit deren direktem Sinne wenig anzufangen war, einen Sinn zu verbinden, oder aber eine Erklärung aus der einem jeden vorausgehenden Aussage zu entnehmen. Sein Verfahren erschien nachher so plausibel, daß fast alle späteren Interpreten sich ihm angeschlossen haben. Auch aus der Art und Weise, wie Lao-tsi jene drei Bezeichnungen einführt: „(sein) Name heißt“ schließt Strauß, indem er darauf verweist, wie anders Lao-tsi sich in dem Falle ausdrückt, wo er selbst einen Namen giebt (Kap. 25), daß hier (Kap. 14) Lao-tsi nicht erst einen Namen geben, sondern mit einem bereits als gegeben betrachteten Namen einen gewissen Sinn verbinden will; „er will nicht einen ausgesprochenen Gedanken, zusammenfassend, in dem Namen fixieren, sondern an den Namen einen möglichst schicklichen Gedanken knüpfen“. Lao-tsi bezeugt das selbst in dem folgenden Satze, der zugleich — was das Wichtigste ist — gar keinen Zweifel läßt, „daß die drei Namen zu Einem Namen verbunden (huan) werden sollen“. Ähnlich auch Ho-šang-kung, der hierin mit sich selbst in Widerspruch gerät (?): „Drum benamet man ihn mit den Dreien zusammen und sie sind Einer, d. i. Ein Name (!)“. Die Drei sind also die drei

Namen, sie können durch Forschen und Fragen nicht erreicht werden, d. h. ihr Sinn kann nicht ganz ermittelt werden (!). Aus allem folgt für Strauß der Schluß, daß man die Silben zu dem Namen Yi-hī-wei verbinden solle. Daß dieser dreisilbige Name das höchste Wesen, den unaussprechlichen Tao bezeichnen sollte, ist ihm klar. Eine ebenso unbestreitbare Thatsache aber ist es, daß er als Bezeichnung irgend eines „Objekts“, zumal aber des höchsten Wesens, dem Chinesischen ganz fremd ist, seine Herkunft demnach außerhalb Chiuas gesucht werden muß, und da kann auch nach Strauß unter allen bekannten Gottesnamen des Altertums, ungeachtet der vocalischen Abweichung, nur der Name 𐤎𐤏𐤍 in Betracht kommen. Strauß versucht es auch, sowohl die abweichende Vocalisation als die Zurrückführung des zweisilbigen Tetragramms (Jehova als Jahve) auf ein Trigramm zu erklären. Zur Kenntnis dieses hebr. Gottesnamens kann Lao-tsi nach Strauß allerdings nur durch Israeliten gelangt sein. Eine Vermutung, die selbst der Gewißheit nahe kommt, lautet, daß die nach der Katastrophe von Jerusalem nach allen Seiten hin zersprengten Israeliten von Chorasán und Transoxana aus sich in China verbreiteten (Strauß a. a. O. 61—74). Noch später hat Edkins im J. 1884 dieselbe Ansicht verfochten, indem er die Ausdrücke nach ihrem alten Lautwerte lesen wollte. (On I-hi-wei in the Tao, Chinese Recorder XVII, 306), während Terrien de Lacouperie in den Silben I-hi-wei die Transscription eines babyl. oder indischen Namens erblickte (Western Origin of Chinese Civilisation 123).

52 (S. 41). de Harlez: Au-dessus de lui point d'éclat; en dessous de lui point d'obscurité, d. h.: Infini, il n'a rien au-dessus ni en dessous de lui.

53 (S. 41). de Harlez faßt den Zusammenhang ganz anders auf, indem er übersetzt: Si l'on retourne à l'état où il était avant qu'il existât aucun être fini, il peut être dit la forme sans forme, la figure de ce qui est sans aucun être fini (chines. Text: wu-wut).

54 (S. 41). Legge: the Fleeting and Indeterminable; Strauß: das ist gar unerfaßlich; Julien: on l'appelle vague, indéterminé, dazu auf S. 47 Anm. 8; Il est comme existant et comme non-existant. Fortsetzung der Stelle s. auf S. 40.

55 (S. 42). Julien a. a. O. 17. Legge übersetzt: Tao is (like) the emptiness of a vessel; de Harlez: est d'une profondeur immense.

56 (S. 42). Julien bezieht das Vollsein auf Tao: il paraît inépuisable. Legge: we must be on our guard against the fulness; de Harlez: on aura beau l'employer (les êtres auront beau se multiplier), on ne le remplira point; Strauß: Tao ist leer, und gebraucht er dess, d. i. seiner Leere — um sie zu füllen —, wird er nie (so huok im Anschluß au Ho-sang-kung = immer, ewig, mit der folg. Negation put also nie) gefüllt. Strauß bemerkt dazu: Indem Tao als leer bezeichnet wird, ist alles Gegenständliche aus ihm hinweggenommen und er wird nur noch als das rein urständliche Wesen, als das absolute Subjekt gedacht (Strauß a. a. O. 23). Zu unserer Auffassung und Übersetzung ist Kap. 15, 4 zu vergleichen: „Bewahrt, man diesen Tao, man wünscht (oder wünsche) nicht voll zu sein. Eben nur weil man nicht voll ist, daher kann man abgetragen (pi) und nicht neuvollendet sein.“ (vgl. auch Kap 22.) In grammatischer Hinsicht ist Kap. 6, 3 zu vergleichen.

57 (S. 43). Strauß: man braucht ihn mühelos; Julien: on n'éprouve aucune fatigue; de Harlez bezieht die Worte auf Tao: Il est perpetuel (Julien: éternel) en sa substance, et si l'on — nämlich die Wesen, insoferne sie unter

seiner Mitwirkung nach ihm ihre Handlungsweise einrichten — en use, il ne se fatigue pas. Legge: Long and unbroken does its power remain,

Used gently, and without the touch of pain.

58 (S. 43). Julien a. a. O. 22; Strauß a. a. O. 32; Legge a. a. O. 2 u. 52,

59 (S. 43). Legge a. a. O. I, 52: Lâo-tse has appropriated it, and made it his own. Anders de Harlez; nach ihm: chapitre n'appartient pas au Tao-teh-king primitif (a. a. O. 34 Anm. 2).

60 (S. 44). Strauß a. a. O. 32—34.

61 (S. 44). L'esprit des profondeurs übersetzt auch de Harlez.

62 (S. 44). Der Geist selbst ist, wie Legge a. a. O. 51 treffend sagt, „a name for the activity of the Tào in all the realm of its operation.“

63 (S. 44). Strauß a. a. O. 49. Legge, von der Ansicht ausgehend, daß „the processes of generation and production can hardly be imaged by us but by a recognition of this fact — daß nämlich alle lebendigen Wesen einen Vater und eine Mutter haben, glaubt, daß auch Lao-tsī das existierende Naturreich — das Leben — beurteilt habe „as coming through an evolution (not a creation) from the primal air or breath, dividing into two, and thence appearing in the forms of things, material and immaterial (a. a. O. 51 f.).

64 (S. 44). Strauß: Des leeren Vermögens (= des ursprünglichen Tao) Inhalt, nur Tao (dem zweiten) folget er nach (Strauß 108 f.); Julien: Les formes visibles de la grande Vertu émanent uniquement du Tao; de Harlez: La loi de la vertu parfaite consiste uniquement à imiter le Tao; Legge, der das Kapitel bis auf die Schlußworte als Verse (Citat) übersetzt, was Strauß in diesem Falle mit Rücksicht auf die Sinntreue unterlassen hat:

The grandest forms of active force (Carus 177: active nature)

From Tào come, their only source.

Über den Begriff Tugend bei Lao-tsī s. Tek.

65 (S. 44). Strauß: Taò ist Wesen (Chalmers: Tau is a thing), aber unfäßlich, aber unbegreiflich. Julien: Voici, quelle est la nature du Tao: il est vague, il est confus. Auch die Ausrufe im folgenden bezieht Julien sämtlich auf Tao; de Harlez: La substance du Tao est indiscernable (parce qu'elle est sans forme extérieure);

Legge: Who can of Tào the nature tell?

Our sight it flies, our touch as well;

Carus: And Reasons nature

is vague and eluding.

Es handelt sich um dieselben Ausdrücke ho ang und hu wie Kap. 14, 5 (s. S. 41).

66 (S. 44). Strauß: Sein Geist ist höchst zuverlässig; Julien: Cette essence spirituelle est profondément vraie; de Harlez: En lui est le principe de pureté; et ce principe est la parfaite rectitude; Legge:

Those essences the truth enfold.

Of what, when seen, shall then be told.

67 (S. 45). Julien: Au dedans de lui réside le témoignage infailible (de ce qu'il est); de Harlez: En lui est la parfaite droiture et justice.

68 (S. 45). de Harlez: son nom n'a été révélé. Ainsi je scrute toutes les origines.

69 (S. 45). Julien: il donne issue (naissance) à . . .; Legge: Things form and never know decay (wohl nur des Reimes halber!).

70 (S. 45). Strauß a. a. O. 115 bemerkt zu Kap. 21: „Wir wüßten nicht, daß das ganze Altertum etwas aufzuweisen hätte, das sich in dieser Lehre mit Lao-tsi's Speculation messen könnte.“ Zum Teil erinnert Lao-tsi allerdings an die Ideenlehre Platon's.

71 (S. 45). Julien: se mettent en mouvement; im übrigen übersetzt Julien: il ne leur refuse rien u. s. w.; de Harlez: il ne leur fait point obstacle. Anders Legge: there is not one (thing) which declines to show itself.

72 (S. 45). Julien: il le perfectionne (de Harlez: il agit) et ne compte pas sur eux (dazu Anm. pag. 9 pour en tirer profit); de Harlez: ne s'appuie point sur ces forces. Legge: there is no expectation (of a reward for the results).

73 (S. 45). Julien: il ne s'y attache pas, dazu Commentar 10: il les considère comme s'ils lui étaient étrangers, aber auch: il ne se glorifie pas de sa capacité.

74 (S. 45). Die beiden Schlußverse übersetzt Legge:

The work is done, but how no one can see;

'Tis this that makes the power not cease to be.

75 (S. 45). So übersetzen wir des Parallelismus der Sätze halber. Julien: Ils leur donnent un corps (dazu S. 187: Littéralement: Ils les manifestent par une forme), et le perfectionnent pas une secrète impulsion. Anders chines. Erklärer, die als Subjekt bald den Begriff tek nehmen (La vertu leur donne un corps et une figure), bald auch diese Sätze auf Tao und Tek beziehen: Diese, selbst körperlos, offenbaren sich durch die Wesen. De Harlez faßt die Kraft (si) als „le principe d'énergie résidant dans la substance générale et émanant du Tao“ auf. Legge: They receive their forms according to the nature of each and are completed according to the circumstances of their condition, wobei er als Subjekt the quiet passionless operation of the Tao in nature . . . throughout the seasons of the year (cfr. Lao-tsi 2, 4; 10, 3 etc.) ansieht. (Legge a. a. O. 94.) Strauß übersetzt: sein Wesen (d. h. Tao's) gestaltet sie, seine Kraft . . .

76 (S. 46). Anderer Text: Tao erzeugt sie, Tek erhält sie (wie Kap. 51) . . . So Carus, de Harlez u. a., worauf erst 52, 3 wieder Tao als Subjekt auftritt.

77 (S. 46). von Julien weggelassen.

78 (S. 46). de Harlez: et n'en dispose pas arbitrairement (andere Lesart).

79 (S. 46). de Harlez: Il les fait agir et n'en tire point avantage; Legge: et does not vaunt its ability in doing so.

80 (S. 46). Julien: il règne sur eux et les laisse libres d. h. nach S. 188 il les laisse suivre leur nature, also ohne Gesetze; de Harlez: il les gouverne et n'agit point en maître; Legge: it brings them to maturity and exercises no control over them.

81 (S. 46). Julien, de Harlez: s'étend (de Harlez: est immense en tout sens); Legge: all-pervading.

82 (S. 46). de Harlez: s'appuient sur lui (il est leur soutien). Il les fait naître; Legge: depend on it for their production.

83 (S. 46). Strauß: er versagt nicht; Julien: il ne les repousse point; de Harlez: ne leur refuse rien; Legge: not one refusing obedience to it.

84 (S. 46). de Harlez: Quand il a tout fait pour eux.

85 (S. 46). Julien: il ne se les (nämlich les mérites) attribue point; de Harlez: il n'élève point de prétention à ses mérites; Legge: it does not claim the name of having done it. Statt put-ming-yeu lesen andere Copien ri-put-čü (vgl. Kap. 2, 6, S. 45).

86 (S. 46). de Harlez: il protège et entretient; Legge: It clothes all things as with a garment.

87 (S. 46). von Legge unübersetzt gelassen.

88 (S. 46). Strauß: Kann er klein (groß) genannt werden (ebenso Julien); de Harlez: on peut lui donner un nom au point de vue de son infinie subtilité (le dire petit); Legge: it may be named in the smallest things.

89 (S. 64). Julien: se soumettent à lui; de Harlez: En tant que (centre) où retournent les êtres on peut tirer son nom de sa grandeur (infinie) (le dire grand); Legge: All things return (to their root and disappear), and do not know that it is it which presides over their doing so (!).

90 (S. 46). de Harlez: son nom originaire.

91 (S. 46). in der Bedeutung Weg (Julien 93 Anm. 8, „weil ich sehe, daß alle Wesen durch ihn ins Leben treten“). Julien: Pour lui donner un titre; de Harlez: Devant lui donner un titre d'honneur; Legge: designation.

92 (S. 46). chines. khiang; Julien: En m'efforçant; Strauß: bemüht; de Harlez: M'efforçant de lui créer un nom adéquat; Legge: making an effort.

93 (S. 46). Julien: De grand je l'appelle fugace, de fugace . . . éloigné . . . d'éloigné . . . l'être qui revient; Strauß: Als groß nenn' ich's überschwänglich . . . de Harlez: cette grandeur, je la dit „passant“ . . . je le dit éloigné . . . revenant, mit der Bemerkung: Tout ceci peint l'ubiquité, et l'action universelle du Tao qui semble aller d'un être à l'autre pour revenir au premier; Legge: Great it passes on (in constant flow). Passing on, it becomes remote. Having become remote, it returns.

94 (S. 46). Strauß 130 sagt zur Erklärung dieser Worte: „Denkt man Gott als den absolut Großen, so treibt dies zu dem Gedanken seiner Transcendenz, welcher sich weiter zu dem der Überweltlichkeit steigern, in diesem und durch diesen aber zu dem der Immanenz wieder zurückkehren muß. Strauß vergleicht dazu Jeremias 23, 23 f.: „Bin ich nicht ein Gott, der nahe ist? spricht der Herr; und nicht ein Gott, der ferne ist? — bin ich's nicht, der Himmel und Erde erfüllet?“

95 (S. 47). Strauß: denn.

96 (S. 47). Julien: imite sa nature; Strauß: Tao's Richtmaß (ist) sein Selbst; Legge: The law of the Tao is its being what it is; de Harlez: le Tao n'a de modèle que lui même. De Harlez bemerkt zu dieser Stelle (44, Anm. 6): Ceci toutefois ne semble guère rentrer dans le cercle des idées laïcennes et pourrait être une interpolation.

97 (S. 47). Julien: l'asile, dazu auf S. 228: le sens d'honorable . . . ne me paraît pas suffisamment justifié; de Harlez: le sanctuaire secret et obscur, ngao als le lieu le plus reculé, le plus mystérieux aufgefaßt; Strauß: Bergungsplatz; ders. 278 vergleicht damit das hebr. mâôn (Ps. 90, 1).

98 (S. 47.) l'appui; Strauß: rettender Ersatz; de Harlez: gardien.

99 (S. 47). Julien bezieht den ersten Satz auf die Beamten: il est beau de tenir devant soi une tablette de jade; ganz anders faßt das Ganze Legge

(105) auf: though (a prince) were to send in a round symbol-of-rank large enough to fill both the hands, and that as the precursor of the team of horses (in the court-yard), such an offering would not be equal to (a lesson of) this Tào, which one might present on his knees (vgl. auch Julien 230 Anm. 7. E).

100 (S. 47). de Harlez: être assis sur un siège ordinaire (et faire progresser devant soi le Tao).

101 (S. 47). Andere Lesart: put zit khien i-tek: wird er durch tägliches Suchen nicht erreicht? Statt i hat Julien tsï von selbst, naturellement. Er übersetzt übrigens: N'est-ce pas parce qu'on le trouve naturellement sans le chercher tout le jour . . . les coupables obtiennent par lui la liberté et la vie. Anders de Harlez: Pourquoi ne cherche-t-on donc pas constamment à l'acquérir? Le coupable se délivre, par lui, de sa méchanceté? (Legge: from the stain of their guilt).

102 (S. 48). a. a. O. 280. Strauß steckt hier unbedingt zu sehr im Banne christlicher Anschauungen und mißt Lao-tsï etwas bei, was ihm sicher ganz fern war. Selbst daraus, daß der Ausdruck mien-tsui jetzt von chinesischen Christen im Sinne von ‚Schuld oder Sünde vergeben‘ gebraucht wird, folgt noch nichts für Lao-tsï's Sprachgebrauch.

103 (S. 48). Julien 230 f.

104 (S. 48). Strauß durchgängig Imperativ: so werde er . . .; Zeile 5 und 6 sind nach ihm auf die Mittel zur Herstellung des in den Zeilen 1—4 angedeuteten zu beziehen. wiewohl Strauß sonst auch sie in gleicher Weise imperativisch auffaßt: werde erreicht u. s. w.

105 (S. 48.) Die Sprüche 1—3 scheinen Strauß eine sonderbare Ähnlichkeit mit Jes. 40, 4 zu haben: „Jedes Thal soll erhöht und jeder Berg und Hügel soll niedrig werden, und das Höckerige soll zur Ebene werden und das Hügelgelände zur Thalsole“, und „machen fast den Eindruck einer Reminiscenz von dorthier“; was um so auffallender ist, als sie Sprüche der Alten genannt werden. Ist dabei an keinen Zusammenhang zu denken, so ist es wenigstens ein seltener Zufall. (Strauß a. a. O 117.) Als Beispiel führen chines. Commentatoren hier den zunehmenden Moud an (Julien 80), zu 2. den sich krümmenden und wieder verlängern den Wurm, zu 3. die mit Wasser sich füllenden Vertiefungen des Bodens; Legge: He whose (desires) are few gets them . . . goes astray. Ganz anders faßt de Harlez diese Verse auf. Er übersetzt: Si l'on cède (devant un plus éclairé que soi — nach Wang-Pi) on conservera son intégrité. Si l'on se courbe (et ne prétend pas se suffire) on restera droit. Si l'on se vide (de soi-même et ne se vante point) on sera plein (de bien, de vertu). Si l'on s'abaisse, on gagnera un nouvel éclat (la vertu s'élèvera de plus en plus). Si l'on se contente de peu, on obtiendra beaucoup de bien; si l'on en desire beaucoup, on s'égarera; [Julien: Avec peu (de désirs) on acquiert le Tao, avec beaucoup (de désirs) on s'égare.] Aussi le saint, embrassant la simplicité parfaite . . . (Legge: the one thing [of humility], and manifests it to all the world). Strauß 117 bemerkt dazu: Es ist ein bedenkliches Zeichen, daß unsere Zeit, die ihren Gebrechen durch hundert Mittel abhelfen will, . . . sich von dem Worte eines uralten Chinesen muß richten lassen.

106 S. 49). Julien: Celui qui s'identifie (de Harlez: se donne) au Tao, gagne le Tao: als Var. folgt nochmals tao-êe = als Taobesitzer . . . Legge übersetzt: Therefore when one is making the Tao his business, those who are also pursuing it, agree with him in it, and those, who are making the manifestation of its course their object agree with him in that; while even those who are failing in both these things agree with him where they fail; und ebenso weiter: Hence, those with whom he agrees as to the Tao have the happiness of attaining to it etc. . . . agrees in their failure have also the happiness of attaining (to the Tao). Dazu in der Anmerkung: These who are described as failing are not to be thought of as bad men, men given up . . . they are simply ordinary men, who have failed in their study of the Tao and practice of it, but are won to truth and virtue by the man whom the author has in mind (Legge a. a. O. I. 66).

107 (S. 49). lok (sich freuen) fehlt in einigen Texten, so auch bei Julien.

108 (S. 49). Julien: Si l'on ne croit pas fortement (au Tao), l'on finit par n'y plus croire. Chines. Commentatoren beziehen diese Worte auf das Vertrauen des Herrschers zu den Unterthanen, dessen Nichtvorhandensein bei den letzteren Untreue verursacht, oder aber auf das Selbstvertrauen der Herrscher, das auch das Vertrauen des Volkes nach sich zieht (Julien a. a. O. 87).

109 (S. 49). Legge faßt die ganze Stelle (Strauß ohne 54, 1 und den ersten Satz von 54, 2) als Verse (Citat) auf. Nach Strauß (a. a. O. 241) kann nur der Kaiser hier Subjekt sein, nach Legge: Tao's skilful planter (a. a. O. 97) de Harlez übersetzt: Qui sait établir fortement sans laisser ébranler . . . ses descendants . . . Objekt von établir ist ihm une institution quelconque, le gouvernement ou simplement soi-même. Il est parfaitement superflu de substituer le mot Tao. Für das objektivische çi der folgenden Verse substituiert er in seiner Übersetzung l'ordre et l'harmonie (Pour qui sait maintenir . . .). Das fünfmal vorkommende tek (Tugend) ist nach Legge (a. a. O. 98) the virtue of the Tao embodied in the individual, and extending from him in all the spheres of his occupation. Er übersetzt dasselbe daher 1. his vigour; 2. what riches; 3. thriving will abound; 4. good fortune; 5. men thrive all around. Auch de Harlez übersetzt sa vertu; sa, wie auch Strauß, auf das Subjekt des ersten Satzes bezogen.

110 (S. 49). Julien: d'après moi-même, Strauß (a. a. O. 242): nicht die eigene, sondern jene, von der es . . . hieß, daß sie Tao in sich einführe. Legge übersetzt: In this way the effect will be seen in the person, by the observation of different cases . . . und weiter: How do I know that this effect is sure to hold thus all under the sky? By this (method of observation). Noch anders faßt das Ganze de Harlez auf: Ainsi, il veillera sur sa propre personne comme il convient à une personne; sa famille . . . le monde entier (l'empire) . . . De cette manière, nämlich: en jugeant les autres, par l'observation interne de mon intérieur, je parviendrai à savoir si le monde est dans cet état (a. a. O. 60).

111 (S. 50). Die ganze Stelle s. unter Regierung.

112 (S. 50). Legge: We should blunt our sharp points etc.; de Harlez il (le Tao) en (des êtres) émousse les acuités.

113 (S. 50). Strauß (a. a. O. 22): streut aus seine Fülle; Julien: il se dégage de tous liens: de Harlez: il en dissipe toute confusion; Legge: we should . . . unravel the complications of things.

114 (S. 50). de Harlez: il donne la juste mesure à leur éclat; Legge: we should attempt our brightness.

115 (S. 50.) Julien: il s'assimile à la poussière; de Harlez: harmonise leurs éléments infimes; Legge: (We should) bring ourselves into agreement with the obscurity of others. Es sei bemerkt, daß nach Julien diese Verse, die im Tao-tek-king noch einmal (Kap. 56) und zwar um zwei Verse vervollständigt und auf den Tao-Besitzer in dessen Einssein mit Tao angewandt vorkommen, hier nicht an ihrer Stelle zu sein scheinen (a. a. O. 17). Nach Strauß, der sie auf Tao als Stammvater (Kap. 4) aller Dinge in dessen Verhalten zu den Wesen, gleichsam Tao's Enkeln und Nachkommen, bezieht, dürften sie gar wohl an ihrem Platze sein (a. a. O. 25). Nach Strauß drücken die Verse aus: Tao's herbe Unwiderstehlichkeit verbunden mit dem Streben, daß die Wesen durch seine vernichtende Schärfe (das verzehrende Feuer des A. Testaments) nicht zerstört und die frei sein wollenden nicht unfrei werden (V. 1). Tao hält sich so jedoch nicht bloß von ihnen zurück, er teilt sich ihnen auch auf alle Weise mit (V. 2), wobei er, weil sie selbst in seiner Güte die strahlende Herrlichkeit seines Wesens nicht ertragen können und ihr erliegen, seine Lichtglorie sämftigt (V. 3). Seine Herablassung dabei geht bis zum Äußersten, er wird eins mit seinem Staube (Strauß a. a. O. 25). Für uns sind diese Verse ganz allgemein eine Schilderung Tao's.

116 (S. 50). Julien ergänzt: Le retour au non-être (produit) le mouvement du Tao (a. a. O. 150); ebenso Strauß (a. a. O. 186 Anm. 1): Legge: The movement of the Tào, By contraries proceeds (Verse); de Harlez: Retourner à son origine. C'est ce que fait faire le Tao, mit der Anm.: Tout être doit retourner à la source de son existence et de sa nature pour rendre à celle-ci sa pureté. Le Tao y porte et conduit etc. (a. a. O. 53). Denselben Gedanken finden wir bei Lao-tsi Kap. 41, 2.

117 (S. 50). de Harlez: Un être violent dépérit, cela est contraire à la sagesse (Tao). Ce qui n'y est pas conforme périt avant le temps. Unsere Auffassung erklärt er in Anm. 5 (a. a. O. 47) für une explication littérale mais inadmissible. C'est au contraire le Tao. Sicher nicht richtig.

118 (S. 51). Es ist durchaus nicht nötig, hier an den namenlosen, nach seinem Wesen unnennbaren Tao (s. S. 38 f.) zu denken.

119 (S. 51). de Harlez: lorsqu'ils apprennent à connaître le Tao (l'entendent enseigner).

120 (S. 51). de Harlez 53 Anm. 5 sagt: Tao est ici pris comme „principe suprême de sagesse et de vertu, la loi de l'univers“.

121 (S. 51). de Harlez: ses principes.

122 (S. 51). de Harlez: les uns le conservent en eux, d'autres le perdent.

123 (S. 51). ceux qui ne s'en moquent point sont incapables de le suivre dans leurs actes, oder Anm. 6: de le considérer comme principe suprême.

124 (S. 51). Legge ergänzt (for a time). Auch chines. Commentatoren sagen: Hat jedoch die Musik aufgehört, sind die ausgesuchten Speisen verbraucht, zieht sich der Fremde eiligst zurück (Julien 131).

125 (S. 51). Julien übersetzt: On le regarde et l'on ne peut le voir (Lesart put-kho, wiewohl er selbst die Lesart put-tsuk in seinen Text aufgenommen); on l'écoute et l'on ne peut l'entendre; on l'emploie et l'on ne peut l'épuiser (vgl. Kap. 14); de Harlez: Qui le regarde est incapable de le voir etc. . . impuissant à l'entendre; qui en use ne peut l'épuiser (mit der Bemerkung, daß es nicht sinnliche Genüsse, sondern Tao's Vorzüge sowie das Glück, welches er verleiht, sind, die auf die Welt anziehend wirken). Legge: But though the Tào as it comes from the mouth, seems insipid . . . though it seems not worth being looked at etc. . . the use of it is inexhaustible. Strauß bemerkt dazu (a. a. O. 168): Mit Recht weisen die Ausleger darauf hin, daß Lao-tsi den Gegensatz zwischen der Vergänglichkeit irdischer, siunlicher Genüsse und der Unvergänglichkeit dessen, was Tao gewährt, im Sinne habe.

126 (S. 51). Julien: Celui qui a l'intelligence du Tao . . .; de Harlez: Le Tao, tout brillant qu'il soit . . .; Legge: The Tào, when brightest seen, seems light to lack.

127 (S. 52). vgl. Kap. 40, 1. Anders de Harlez: Le Tao progressant est comme s'il reculait, diminuait.

128 (S. 53). Julien: Celui qui est à la hauteur (Strauß: hehr) du Tao ressemble à un homme vulgaire (Strauß: ungeschlachtet); Legge: Its even way is like a rugged track; de Harlez: Le Tao tout grand (das chin. *i* = ta, groß, vgl. auch Julien 156) qu'il soit, est comme bas et commun.

129 (S. 52). de Harlez: si l'on pratique l'étude de la doctrine des lettrés, on augmente journellement (ses désirs et ses actes; Legge besser: his knowledge, Julien: ses connaissances) . . . on les (Julien: ses passions; Legge: his doing) diminue.

130 (S. 52). Legge: at doing (on purpose).

131 (S. 52). Legge: which he does not do; Julien: qui lui soit impossible.

132 (S. 52). de Harlez: (est) dans le non-faire, dazu Ann. 7 auf S. 50: Ceci prouve . . . que le non-faire est pour Lao-tze non point l'inaction mais la suppression de l'activité empressée et ardente, de toute action que la nature ne produit pas d'elle même. Legge: The Tào in its regular course does nothing (for the sake of doing it) and so . . .

133 (S. 52). de Harlez: l'ordre du ciel; Legge: the Tào of Heaven.

134 (S. 52). Legge: one goes out (from himself).

135 (S. 53). Strauß übersetzt: Des Namenlosen Einfachheit (= Tao als das namenlose Urwesen, S. 174) bringt (tsiang) auch Begehrenslosigkeit. Nach Strauß würde es hinreichen, wenn die bekehrten Menschen dennoch etwas anfangen wollten, was mit dem Zustande eines Bekehrten sich nicht verträgt, sie auf den unennbaren höchsten Grund d. i. auf Gott hinzuweisen, um sie davon zurückzubringen. Denn, wie er weiter sagt, verleiht die Versenkung in die einfältige Gottheit Begierdenlosigkeit und dadurch die innere Ruhe in Gott (also nicht die Ruhe des Quietismus), aus dessen Gemeinschaft auch deren Ursache, die Begehrenslosigkeit, hervorging (daselbst). Auch Julien übersetzt: je les contiendrai à l'aide de l'être simple qui n'a pas de nom (c'est-à-dire par le Tao), und unseren Vers: L'être simple qui n'a pas de nom, il ne faut pas même le désirer (!); de Harlez: dans la simplicité de l'être sans nom (dazu

Aum. auf S. 51: sans user de la force du maître, mais par l'exemple etc.); Legge: nameless simplicity.

136 S. 53). Strauß 155: „die ganze Welt wagt nicht, sie (Tao's zarte Einfältigkeit ἀπλοῖα), dienstbar zu machen“, d. h. nach S. 156: sich über oder gegen sie zu erheben, vielmehr, was hinzuzudenken ist, sie in aller Weise ehret und ihre Wohlthat preiset (Kap. 51). So auch Julien: le monde entier ne pourrait le subjuguier; de Harlez: le monde ne peut se l'assujettir; Legge: the whole world dares not deal with (one embodying) it as a ministre.

137 (S. 54). Williams, Syllabic Dictionary 871.

138 (S. 55). China's Religionen I, 193.

139 (S. 53). Deu Wortlaut des Kapitels 51 s. S. 45 f.

140 (S. 53). Julien: Les hommes d'une vertu supérieure ignorent leur vertu; c'est pourquoi ils ont de la vertu: Legge: (Those who) possessed in highest degree the attributes (of the Tao), did not (seek) to show them, and therefore they possessed them (in fullest measure); Giles: Perfect virtue acquires (tek) nothing; therefore it obtains everything etc.

141 (S. 53). Julien: Les hommes d'une vertu inférieure n'oublient pas leur vertu etc.; Legge: (Those who) possessed in a lower degree those attributes (sought how) not to lose them and therefore they did not possess them (in fullest measure).

142 (S. 53). Julien: Les hommes d'une vertu supérieure la pratiquent sans y songer (= naturellement); . . . avec intention; Legge: Those who (nt supra) did nothing (with a purpose), and had no need to do anything . . . were (always) doing, and had need to be so doing; de Harlez: La vertu supérieure, étant sans labeur, est comme si elle n'agissait point; Strauß: Hohe Tugend ist ohne Thun, und es ist ihr nicht ums Thun; Giles: Perfect virtue does nothing, but there is nothing which it does not do (Lesart: rī-wn-put-wei-ye).

143 (S. 53). Legge bezieht die Verse auf Tao und übersetzt:

Its highest virtue from the vale doth rise;
Its greatest beauty seems to offend the eyes
And he has most whose lot the least supplies.
Its firmest virtue seems but poor and low.

Julien: L'homme d'une vertu supérieure est comme une vallée, was nach S. 156 entweder bedetet: il se tient constamment dans le rang le plus bas, oder aber: Sa vertu est comme la mer, qui reçoit tous les fleuves, il n'y a rien qu'elle ne contienne. L'homme d'une grande pureté est comme couvert d'opprobre. L'homme d'un mérite immense paraît frappé d'incapacité, l'homme d'une vertu solide semble dénué d'activité; de Harlez: vertu perdue, enlevée; Strauß: Wer hoch an Tugend etc.

144 S. 56). d. h. niedrig wie das Thal, dabei allen nützend, wie der Fluß seiner Umgebung; Strauß 141: = hat man bei aller Welt unwiderstehlicheu Einfluß gewonnen. K'hi bedeutet nämlich nach den Wörterbüchern a valley with a stream in it (Williams 341); de Harlez: sera le canal de l'empire, dem alles zuströmt; ähnlich Legge: As to one channel flow the many drains, All come to him; auch Julien: le centre où accourt tout l'empire.

145 (S. 56). man ist so einfach und unschuldig wie ein neugeborenes Kind; Strauß 141: er kann ohne Furcht und Begierde in ruhiger Unschuld die

harmonische Fülle seines Wesens darleben und erreicht dennoch den Zweck seines Daseins. Über Ying-rī heißt es nach chines. Wörterbüchern: ein Kind, čhu-čhuk-si, wenn es erst herausgetreten, d. h. geboren ist.

146 (S. 56). Julien: la vertu eonstante ne faillira pas (en lui) et il reviendra au eomble (de la pureté), dazu S. 107 wu-kit = sans bornes, nach einem chines. Commentar: la pureté et la simplieité infinies de l'enfance, nach einem anderen: l'exemption complète des désires oder aber: connaissance ou science sans bornes; de Harlez: la vertu ne vacillera en lui; il retournera à la nature parfaite (qui n'a rien au dessus d'elle), wu-khi = l'être infini, perfection (Wang-pi: l'inépuisabilité); Legge: Endless return to man's first state; Strauß: ins Unbefangne.

147 (S. 56). Julien: sa vertu eonstante atteindra la perfection (tsuk = complet, parfait nach 107, ebenso de Harlez: complète) et il reviendra à la simplicité parfaite (au Tao); de Harlez ebenso: simplicité parfaite; Legge: The simple infant man in him we hail.

148 (S. 56). Julien: Quand la simplicité parfaite (le Tao) s'est répandue, elle a formé les êtres (de Harlez: finis); Legge: The unwrought material, when divided and distributed, forms vessels; Strauß: die Einfalt wird zerstört und dann wird man brauehbar.

149 (S. 56). Julien: Lorsque le saint homme est élevé aux emplois; ebenso Legge: The sage, when employed.

150 (S. 56). China's Rel. I, 119.

151 (S. 56). de Harlez: Ceux qui se tiennent sur le fond le plus vaste de la vertu; Legge: He who has in himself abundantly the attributes (of the Tao).

152 (S. 56). Julien: certaines parties (de son corps) éprouvent un orgasme virile. Cela vient de la perfection du semen; Legge: its virile member may be excited; showing the perfection of its physical essence. Ganz anders de Harlez: Il se complète de plus en plus (Wang-pi's Lesart tsiuen tsok). C'est l'excellence à son plus haut point. Dazu in der Anmerkung auf S. 60: Son corps ne recevant aucun dommage, il grandit et se complète sans peine. Cette leçon est infiniment meilleure (!) que celle du texte de Julien, Balfour etc., deren Übersetzung nach de Harlez „introduit dans le chapitre une idée absolument étrangère au reste etc.

153 (S. 56). Strauß: Schluehzen.

154 (S. 57). Anders Legge: showing indeed its possessor as opposite to others; de Harlez (Wang-pi's Erklärung folgend): Porter les êtres à y retourner, c'est . . . les faire atteindre à la suprême eoneorde.

155 (S. 57). de Harlez: Si, appliquant ses soins au principe d'action (que l'on possède en soi), on lui donne une parfaite souplesse . . .; Legge: When one gives undivided attention to the (vital) breath, and brings it to the utmost degree of plianey . . .; Julien: S'il dompte sa force vitale . . .

156 (S. 57). Legge: When he has eleansed away the most mysterious sights (of his imagination) . . .; de Harlez: Si l'on sait purifier et guérir son intelligence principielle (yuen statt hiuen); Julien: S'il se délivre des lumières de l'intelligence . . . Anders Strauß: Reinigt und öffnet er den tiefen Blick (= die geheimnisvolle Eigenschaft des zur Einfalt und neuen Kindheit Gelangten), da nach S. 48 bei Lao-tse hiuân (tief) niemals im tadelnden Sinne

gebraucht wird. Chines. Commentatoren verstehen hier bald l'intelligence, bald fausses lumières de l'esprit; letztere sind ein Hindernis, erstere soll beseitigt werden, damit die Seele gänzlich leer sei. Julien 36.

157 (S. 57). de Harlez: Si l'on est éclairé, perspicace, que l'on sait pénétrer toutes choses, on pourra être en repos (sans action inquiète, agitée, Lesart wu-wei, le çanta indou). Ähnlich Strauß: Lichthell Alles durchdringend . . .; Legge: While his intelligence reaches in every direction . . .

158 (S. 57). Čang = Senior, Ho-šang-kung = être chef du peuple, de Harlez 36. Strauß als Vb.: erhält und beherrscht nicht, nach S. 50 čhâng = yang (so auch Ho-šang-kung: nourrir le peuple, de Harlez 36), also synonym mit dem vorherg. „ernährt“. Julien: Il règne sur eux et ne les traite pas en maître (S. 37); Legge: it (auf Tao bezogen) presides over all, and yet does not control them; de Harlez: les développer (ou bien: quand ils se développent (Wang-Pi), sans vouloir en être maître (les dominer). Die Anfangsworte „er erzeugt (Strauß: er belebt) sie“ sind nach de Harlez negativ zu erklären: ne point obstruer leur source, ne point contrarier leur nature (Wang-pi).

159 (S. 58). Legge, The Religions of China 168.

160 (S. 58). s. S. 39. — 161 (S. 58). s. S. 35.

162 (S. 59). Julien: L'homme sort de la vie pour entrer dans la mort; de Harlez: Quand on sort de la vie, on entre (dans le domaine de) la mort; Strauß: Ausgehen zum Leben ist Eingehen zum Sterben; Legge: Men come forth and live; they enter (again) and die; Plänckner: Alles, was ins irdische Leben eintritt, geht durch den Tod wieder aus demselben heraus; Chalmers: Men go out of life and into death; Giles: To begin, is Life; to end, is Death etc.

163 (S. 60). Čuang-tsi's Schöpfungslehre finden wir z. B. II, V. 8 (Legge, The Texts of Taoism I, 315). Darnach gab es ursprünglich absolutes Nichtsein (yeu-wu-wut und Namenlosigkeit (yeu-wu-ming), dann entstand das erste Sein und zwar ohne körperliche Form, und durch dieses alle Wesen etc.; daselbst II, XI, 2 (Legge a. a. O. II, S. 4) wird die Genesis des Menschen (Čuang-tsi's Weib) folgenderweise geschildert: Von allem Anfange an existierte sie gar nicht, es war weder Leben, noch körperliche Form, noch Atem da. Erste Änderung — und es war Atem da; zweite Änderung — und es war körperliche Form da; dritte Änderung — und es war Geburt und Leben da. Abermals eine Änderung, und es ist der Tod da. Gleich dem Wechsel der Jahreszeiten vollziehen sich diese Änderungen in dem ewigen Entwicklungsprozesse ganz natürlich. Einen Toten beweinen hieße unter diesen Umständen soviel als die Bestimmung verkennen. Nach derselben Stelle II, XI 3 enthält der Tod nichts Schreckliches für den Menschen. Er ist eben nur eine Veränderung, Abwechslung. Leben und Tod wechseln mit einander ab, ebenso wie Nacht auf Tag folgt.

164 (S. 60). a. a. O. 24: Ce qui a déterminé le Tao à produire les êtres, c'est le désir qui est né en lui.

165 (S. 60). Strauß a. a. O. 114 sagt: Wir wüßten nicht, daß das ganze Altertum etwas aufzuweisen hätte, das sich in dieser Lehre mit Lao-tse's Spekulation messen könnte. Auch de Harlez sagt a. a. O. 25: L'ontologie de L. a des vues d'une grande élévation . . .

166 (S. 61). Julien 158: immatériel (auch Carus 214). .

167 (S. 61). Julien: Tous les êtres fuient le calme et cherchent le mouvement. Un souffle immatériel forme l'harmonie; de Harlez übersetzt: „Tous les êtres s'éloignent du principe passif (yin) et s'attachent au principe actif (yang); mais le principe spirituel (khi) intermédiaire établit entre eux l'harmonie“, dazu in Anm. 5 auf S. 54: L'ao-tze (?) y parle encore contre la fièvre d'activité et l'ambition; Legge: All things leave behind them the Obscurity (out of which they have come), and go forward to embrace the Brightness (into which they have emerged), while they are harmonised by the Breath of Vacancy.

168 (S. 61). S. 197. Strauß 196: Man sieht, daß die Chinesen schon vor etlichen Tausend Jahren über das Verhältnis von Stoff und Kraft gedacht haben, und schon durch die reinliche Unterscheidung der beiden Prinzipie, sowie durch die Einsicht, daß diese nur durch ein drittes synthetisches Prinzip gebunden sein können, dem trüb umhertastenden modernen Materialismus bei weitem überlegen sind.

169 (S. 61). de Harlez a. a. O. 52, Anm. 2.

170 (S. 62). Nach Legge ist unter dieser Einheit Tao zu verstehen (have got the One = the Tào); de Harlez: achèvement complet, yit = kit, point suprême, nach Wang-pi und Te-tsing; die Übersetzung l'unité hat nach ihm keinen Sinn.

171 (S. 63). Legge: firm and sure; de Harlez: en son immobilité.

172 (S. 63). Legge: would break and bend; de Harlez: s'effondrer; Julien: elle s'écrouterait.

173 (S. 63). de Harlez: comme un (vaste) tuyau, nach Wang-pi tuyau musical; de Harlez bemerkt: Au milieu est un creux sans passion, sans action. Le parois ne s'affaissent pas. Il est mis en mouvement par le souffle; auf den Himmel angewandt, bedeutet es nach de Harlez: Le ciel ne s'abat pas sur la terre; le mouvement vital produit des êtres de plus en plus nombreux; Legge übersetzt den Ausdruck put-čhü, krümmt es sich nicht (das chines. Zeichen aus Leichnam und herausgehen zusammengesetzt, mit yet it looses not its power (Julien: ne s'épuise point, Subjekt ist un soufflet de forge). Nebenbei bemerken wir, daß ein chinesischer Commentator (E. bei Julien 19) zwischen Himmel und Erde ein höchst göttliches Wesen annimmt, nämlich Tao, auf welches er die folgenden Worte (leer, erschöpft er sich nicht u. s. w.) bezieht. Auch Julien übersetzt: L'être qui est entre le ciel et la terre ressemble à un soufflet de forge . . .

174 (S. 63). Legge faßt den Satz als selbständig auf und übersetzt: Heaven and Earth (under its — Tao — guidance) unite together and send down the sweet dew, which, without the directions of men, reaches equally everywhere as of its own accord.

175 (S. 63). In ihrem weiteren Zusammenhange dient diese Stelle Lao-tsi allerdings dazu, einen anderen Gedanken auszudrücken (vgl. S. 95); daß jedoch der Himmel und die Erde hier zusammenwirkend auftreten, unterliegt keinem Zweifel.

176 (S. 64). Legge übersetzt: In the opening and shutting of his gates of heaven, cannot he — nämlich der Taobesitzer — do so as a female bird. Unter gates of heaven versteht er mit Ho-sang-kung die Nasenlöcher: The gates of heaven in par. 2. is a Taoistic phrase for the nostrils as the organ

of the breath (Legge I. 54), eine Deutung, die Strauß 49 mit Recht „mehr als sonderbar“ erscheint.

177 (S. 64). Andere Lesart (auch bei Julien): Himmel und Erde sind langlebig und dauernd.

178 (S. 64). pag. 24. — 179 (S. 64). pag. 34.

180 (S. 64). s. S. 40f. — 181 (S. 64). Strauß 36.

182 (S. 65). Ähnlich lautet Legge's Übersetzung: „When the work is done, and one's name is becoming distinguished, to withdraw into obscurity is the Way of Heaven“. „The Way of Heaven“ = „the Heavenly T'ao“, exemplified by man (Legge I. 53). Ganz so auch Julien.

183 (S. 65). Julien 32.

184 (S. 65). So spricht hier, wie vereinzelt auch anderswo, Lao-tsi, und es ist gar nicht nötig, mit Wang-pi die Worte *ching* und *ming* des Textes zu streichen (de Harlez 35).

185 (S. 65). S. 44.

186 (S. 65). Strauß 320: „Des Himmels Weg“ soll aber doch an das große Prinzip erinnern, das in gewisser Hinsicht mit dem Himmel als identisch zu denken ist. Wir hätten auch allenfalls sagen können: „Des Himmels T'ao — Er“. Auch nach Legge I. Introduction 16. bedeutet The T'ao of Heaven soviel als „the T'ao that is Heavenly, the course that is quiet and undemonstrative, that is free from motive and effort, such as is seen in the processes of nature, grandly proceeding and successful without any striving or crying. De Harlez übersetzt: *Le procédé rationnel (Tao' du ciel.*

187 (S. 65). de Harlez: *répond* (aux besoins des êtres); Julien: (les êtres) savent lui obéir. Der chines. Ausdruck *ying* ist der Falkneri entlehnt. Er besteht aus *heart* und *obeying man's call* (Williams, Syllabic Dict. 1106 s. v.) oder Morrison (*to obey man's direction and heart*) II, 179.

188 (S. 65). de Harlez: *ne s'annonce pas, mais vient spontanément* (à ce qu'il veut faire). Unsere Übersetzung scheint ihm hier *déplacé* zu sein. Nach Kap. 68 empfiehlt es sich daher auch für den Herrscher, nicht kriegerisch zu sein und die Gegner zu besiegen ohne zu streiten. Muß er kämpfen, so soll er nicht wütend sein, ebenso wie auch der Himmel nach der mitgeteilten Stelle (Kap. 23) den Sturmwind nicht den ganzen Morgen, den Platzregen nicht den ganzen Tag dauern läßt. „Himmel und Erde sogar“, heißt es Kap. 23, „können nicht länger, um wie vielmehr trifft dies hinsichtlich des Menschen zu“. Die Menschen gebrauchend soll er ihnen unterthan sein: „dies nennt man dem Himmel gepaart, gleich, vergleichbar (*phei-fhien*) sein — des Altertums Höchstes. Herr ist er unterthan“ (Kap. 68).

189 (S. 65). *chen*, a kind of sash worn with its ends hanging down (Morrison III, 34), daraus ursprünglich die Bedeutung des sich Langhinziehens, dann übertragen im Sinne von langmütig.

190 (S. 65). de Harlez: *agit lentment mais exécute ses plans* (sans faillir); Legge: *Its demonstrations are quiet, and yet its plans are skilful and effective.*

191 (S. 65). de Harlez, Julien: *immense*; Strauß: faßt weite Weiten. Legge: *The meshes of the net of Heaven are large.*

192 (S. 65). de Harlez: *étendu partout il ne laisse rien échapper*;

Strauß: klafft offen; Legge: far apart etc. Es läßt nichts entfliehen, während es auf der Welt bei der größten Strenge der Gesetze vielen gelingt, zu ent-rinnen (Julien 271). Strauß a. a. O. 320 bemerkt dazu: Die göttliche Macht, sich niemals unmittelbar kundgebend, weiß sich doch überall geltend zu machen; ihr muß alles unterliegen, entsprechen und gehorchen. Die drei ersten Verse deuten nach Strauß „vornehmlich ihre Wirkung im Gewissn an“, der vierte sagt dasselbe, wie: Gottes Mühlen mahlen langsam.

193 (S. 66). Legge: With all the sharpness of the Way of Heaven, it injures not (vgl. I, 124).

194 (S. 66). do not act from (the impulse of) any wish to be benevolent; Julien: n'ont point d'affection particulière, z'in nach S. 19 = aime d'une affection partiiale et particulière. Ganz anders de Harlez: Si le ciel et la terre étaient sans bonté, il regarderaient etc.

195 (S. 66). de Harlez: n'a point de proches (= d'affection particu-lière); Julien: n'affectionne personne eu particulier; Strauß: hat keine Günst-linge; Legge: is no partiality of love.

196 (S. 66). de Harlez: l'appropriation d'un arc pour le tendre; Legge: bending a bow; Julien: comme l'ouvrier en arcs (c'ang-kung = wei-kung).

197 (S. 66). de Harlez: on l'abaisse etc.; Legge: The (part of the bow) which was high is brought low; Julien: qui (l'ouvrier en arcs) abaisse ce qui est élevé etc. Erst 77, 2 tritt der Himmel als Subjekt auf, Worte, die Strauß, dem gleich uns der Himmel überall Subjekt ist, 331 als ein späteres Einschiebsel einschließt, weil sie nicht auf den Bogenspanner, sondern nur etwa auf den Bogenverfertiger passen. Auch chinesische Commentatoren deuten die Anfangsworte des Kapitels bald auf den Bogenverfertiger (E bei Julien, pag. 283), bald auf den Bogenspanner (G bei Julien, daselbst), „der beim Spannen des aufrecht gehaltenen Bogens das obere Ende herab- und das un-tere hinaufzieht“ (Strauß a. a. O.). Nach Legge I, 119 muß man dies (the method of stringing a bow) in China gesehen haben, um den Vergleich gänz-lich zu verstehen. Vgl. auch de Harlez 71, Anm. 5. Das tertium comparationis ist nach Strauß „die Ausgleichung des Ungleichen“, dort in der Lage der Bogenenden, hier in der Verteilung der Güter — beide werden einander angenähert. Einen ähnlichen Gedanken bei ähnlicher Verbindung findet er I. Sam. 2, 7: „Jahweh macht arm und macht reich, er erniedriget und erhöheth“. Wir denken eher an das biblische: Wer sich erhöh't, wird erniedriget werden u. s. w. Vereinzelt steht Hi-sing's Deutung da (Julien 283): „Des Himmels Weg nimmt der Sonne Überfluß, um des Mondes Mangelhaftigkeit zu er-gänzen“.

198 (S. 67). Legge übersetzt: Spirits with powers by it (Tao) supplied; de Harlez: les esprits (ont acquis leur achèvement complet) par leur nature intellectuelle; Julien: Les esprits sont doués d'une intelligence divine; Strauß: Geister Einheit, damit den Verstand, u. s. w. Strauß 182 bemerkt: Es ist ein bedeutender Gedanke, wenn die Intelligenz, — Verstand, Vernunft, oder wie man das benennen möge, — wenn diese höchste Fähigkeit des Geistes, in deren Bethätigung er erst wahrhaft Geist ist, von der in ihm gesetzten Einheit hergeleitet wird. Denn was der Geist erkennen soll, das muß auf geistige Weise in ihm sein, indem er es in sich als ein von ihm Unterschiedenes, An-

deres und Selbständiges setzt, dann sich selbst ihm gegenüber, zugleich aber in Einheit mit ihm findet; welche Einheit des Subjekts und des Objekts eben das Erkennen ist

199 (S. 67). Legge: soon would fail; de Harlez: pourraient cesser d'exister; Julien: ils s'anéantiraient; Strauß: würden sie zerfliegen.

200 (S. 68). Legge: the manes of the departed will not manifest their spiritual energy; Julien: sin nach 222 être doué d'une puissance surnaturelle, daher die Übersetzung: les démons ne montrent point leur puissance; de Harlez: les esprits des morts ne se manifesteront pas; Strauß: seine Manen geisten nicht; Carus: its ghosts will not spook; Giles: evil spirits will not be worshipped as good ones.

201 (S. 68). fei bietet der einstimmig ohne Variante überlieferte Text dieses Kapitels, und liegt kein Grund vor, es zu streichen, wie schon Han-fei-tsi thut, von den neueren z. B. Plath (Die Religion und der Cultus der alten Chinesen, zu dieser Stelle). Ebenso einstimmig überliefert ist sin, welches Julien und nach ihm Plath, um den vermeintlichen Parallelismus der Sätze herzustellen, beidemale durch kuei (Maneu) ersetzt, also khi kuei put sang zin und fei khi kuei put sang zin . . . (Julien 220).

202 (S. 69). Strauß bemerkt 182: Wieder ein tiefer Blick in die Natur ist es, wenn das Leben aller Wesen je auf eine ihnen zu Grunde liegende Einheit (Monas) zurückgeführt wird. . . Jedes Wesen hat seine Einheit und dadurch lebt es. . . Ohne eine solche unsichtbare Monas kann alle Stoffverbindung und aller Stoffwechsel kein Leben erzeugen.

203 (S. 69). S. unter Tao (S. 45 f.) und Tek (S. 55), auch Kap. 2, 5.

204 (S. 70). Julien u. de Harlez: s'éteindraient; Legge: would pass away; Strauß: würden sie zerwallen.

205 (S. 70). Julien: le principe du monde, dazu in der Anm. 1 auf S. 190, daß die Wesen von dem namenlosen Tao ihren Ursprung (leur principe), von dem namenhabenden ihr Leben (leur vie) erhalten haben; so kommt es, daß Tao zuerst principe und erst dann mère geannt wird; (The Tao) which originated all under the sky . . .; de Harlez: Ce par quoi le monde a en son commencement est (le procréateur) la mère du monde (= Tao).

206 (S. 70). Julien: ses enfants d. h. ihre (der Mutter) Kinder, nach 190 = tons les êtres; Legge: When the mother is found, we know what her children should be; de Harlez: qui en possède (la connaissance) connaît par cela ce qu'il a engendré.

207. (S. 70). Legge: and proceeds to guard (the qualities of) the mother that belong to him . . . to the end of his life . . .; de Harlez: connaissant celui-ci et conservant maintient cette mère procréatrice, jusqu'à la fin de son existence il n'aura pas de manx à craindre.

208 (S. 70). s. S. 66.

209 (S. 71). Andere Deutungen dieser Worte s. unter Schöpfung S. 59.

210 (S. 71). Neben wut findet sich auch die Lesart fan-wut (jedes Wesen; daher auch die Übersetzung möglich (Strauß 145): Denn ein Wesen, bald geht es vor, bald folgt es nach.

211 (S. 71). de Harlez: Parmi les êtres . . . les uns agissent les premiers, les autres suivent l'impulsion; les uns sont dans la tristesse, les autres

sont joyeux . . . les uns soutiennent (Julien: se meuvent), les autres laissent tomber (ou abattent, Julien: s'arrêtent); Legge: The course and nature of things is such that: What was in front is now behind, what warmed anon we freezing find, strength is of weakness off the spoil, the store in ruins mocks our toil.

212 (S. 71). Julien: naissent ensemble; Legge: alike go through their process of activity; de Harlez: quand les êtres sont complètement produits, je cherche à voir où ils retournent.

213 (S. 71). Julien: ensuite; Legge: and (then) . . .

214 (S. 71). Julien: revenir à la vie; Legge: a reporting that they have fulfilled their appointed end; de Harlez: retour (au point moteur de) leur destinée.

215 (S. 71). de Harlez: Ce retour est appelé „le principe immuable“ (c'est la fin des êtres, fin immuable, Anm. 5); Legge: The report of that fulfilment is the regular, unchanging rule.

216 (S. 71). Julien: s'abandonne au désordre et s'attire des malheurs; de Harlez: c'est être ignorant et s'attirer le malheur; Legge: leads to wild movements and evil issues; Strauß: entsittlicht und macht unglücklich.

217 (S. 72). Julien 161.

218 (S. 72). Strauß verweist hier auf die parallelen Bibelstellen: Wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht, wer sich selbst erhöht, wird erniedriget; oder Lao-tsi's Gesinnung noch mehr entsprechend Lukas 17, 33: Wer suchet seine Seele zu erhalten, wird sie verlieren, und wer sie verlieren wird, wird sie lebendig machen. De Harlez übersetzt: aussi les êtres que l'on veut diminuer (augmenter), augmentent (diminuent) en honneurs, dignités, etc.

219 (S. 72). Julien 181: reste calme et tranquille et conserve les mêmes sentiments pour tous; Carus: He universalises his heart (223); de Harlez: Le saint s'applique à l'union, la concorde (Wang-pi's Lesart hi, Williams 204) du monde entier et cette concorde est l'objet qui occupe et fait mouvoir son cœur en faveur des hommes; Legge: The sage has in the world an appearance of indecision and keeps his mind in a state of indifference to all.

220 (S. 72). de Harlez: ne leur est contraire en rien; Legge: The excellence of water appears . . . in its occupying, without striving (to the contrary), the low place . . .

221 (S. 72). Julien, de Harlez, Strauß: le sage.

222 (S. 73.) Julien: les vallées se remplissent parce qu'elles ont obtenu l'Unité; de Harlez: les vallées (ont acquis leur achèvement complet) par leur large étendue; Legge: Valleys kept full throughout their void.

223 (S. 73). Julien (Strauß): elles se dessécheraient; de Harlez: sans leur amplitude, les vallées pourraient s'effondrer; Legge: the drought would parch each vale.

224 (S. 73). de Harlez übersetzt ersteres als supériorité, letzteres als position inférieure; Julien: force und dureté, 105, und faiblesse oder souplesse, ebenso Legge: manhood's strength und female feebleness. Der chines. Commentator Te-tshing versteht darunter Yang und Yin. Wang-pi erklärt es als sien-heu, derjenige, welcher sich als ersten weiß, sich aber selbst zurücksetzt.

225 (S. 73). Strauß pag. 46.

226 (S. 73). derselbe pag. 47.

227 (S. 74). S. 61.

228 (S. 74). Serauß a. a. O.: K'hi ist überhaupt ein bequemer und beweglicher Ausdruck der chinesischen Philosophie, der zur Bezeichnung alles dessen dient, was als Quelle oder Ursache (*primum agens* bei Hervorbringung oder Modifizierung von Bewegung angenommen wird, gleichsam belebte Luft, Lebensfluidum. Es ist mehr materiell als li (die objektive Vernunft in den Dingen) und tao, mehr äußerlich als sin (Herz); begrenzt und eingeschlossen ist es von hing (Figur, Gestalt, Körper). Sein Gegensatz ist c'ik (Materie). (Williams, Syllabic dictionary 348.

229 (S. 74). Statt der Anfangsworte tsai-ying-pek lesen die meisten chinesischen Commentatoren hoan-tsai-pek = enthält der Geist (hoan = ying) die Seele. Pek, die animalische Seele, wird zwar gewöhnlich für die „Schale“ gehalten, welche ying einschließt, sonst ist es aber der Geist (ying), der die animalische Seele bestimmt und auch nach Lao-ts'ī bestimmen soll. Julien übersetzt: l'âme spirituelle doit commander à l'âme sensitive. Si l'homme conserve l'unité (nach den chines. Commentatoren des zwischen die weltlichen Dinge ungeteilten Willens, aber auch Einheit = Tao. Julien 35), elles ponrront rester indissolubles: de Harlez: Si, traitant convenablement l'être intellectuel qui habite (eu soi, ou lui conserve son intégrité morale ou droiture), on saura le conserver intact. Legge: When the intelligent and animal souls are held together in one embrace, they can be kept from separating. Strauß: Wer dem Geist die Seele einergiebt und Einheit umfängt, kann ungeteilt sein; Chalmers: By husbanding the animal and spiritual souls, and embracing unity, it is possible to prevent their separation; Balfour: Having received, in the birth-process, a living soul, one is able, by preserving its individuality (pure and uncorrupted), to prevent disunion (with the pure original); Giles: That soul and body which are now one — can they not be separated? (chin. h'ü = ?). Carus: He who sustains and disciplines his soul and embraces unity cannot be deranged.

230 (S. 74). vgl. Kap. 55. 2: „Wenn das Herz (sin) die Lebenskraft (k'hi) beherrscht (bestimmt, si), so heißt das Stärke (k'hiang)“. Julien: S'il dompte sa force vitale et la rend extrêmement douce . . . ; de Harlez: Si, appliquant ses soins au principe d'action que l'on possède en soi, on lui donne une parfaite souplesse . . . wozu er das evangelische Wort: „nisi efficiamini sicut parvuli“ vergleicht: ähnlich Legge: When one gives undivided attention to the (vital) breath, and brings it to the utmost degree of pliancy, and Chalmers: By undivided attention to the passion-nature, and increasing tenderness . . . Giles: By the utmost exertion to become gentle . . . Strauß: Bezwingt er das Seelische bis zur Nachgiebigkeit.

231 (S. 74). de Harlez: Si l'on sait purifier et générer son intelligence principielle (Lesart yuen für hinen = tief) . . . Julien: s'il se délivre des lumières de l'intelligence . . . Legge: When he has cleansed away the most mysterious sights (of his imagination) . . . Strauß: „Reinigt und öffnet er den tiefen Blick“, mit Rücksicht darauf, daß bei Lao-ts'ī h'iuân niemals im tadelnden Sinne gebraucht vorkommt, wozu es auf S. 48 heißt: Denn das „tiefe“ d. h. geheimnisvoll in sich versunkene „Schauen reinigen und aufhellen“, oder läutern und erweitern, d. h. klar und umfassend machen, bringt den, der in

Einfalt des Geistes seine blinde Natürlichkeit überwunden hat, allerdings auf eine sittliche Höhe, wo er die kleinsten Abweichungen von diesem ethisch höchsten Zustande sofort wahrnimmt und daher im stande ist (nêng), ohne Schwachheit — natürlich im sittlichen Sinne — zu sein.

232 (S. 75). Julien 35. — 233 (S. 75). Strauß 45 ff.

234 (S. 75). blau, gelb, rot, weiß, schwarz.

235 (S. 75). chinesische Tonleiter ohne Quarta und Septima.

236 (S. 75). salzig, bitter, sauer, würzig, süß.

237 (S. 76). Julien übersetzt: *Le sage redoute la gloire comme l'ignominie; son corps lui pèse comme une grande calamité . . . La gloire est quelque chose de bas . . . Legge: Favour and disgrace would seem equally to be feared; honour and great calamity, to be regarded as personal conditions (of the same kind), und weiter: Disgrace is being in a low position (after the enjoyment of favour). The getting that (favour) leads to the apprehension (of losing it), and the losing it leads to the fear of (still greater calamity).*

238 (S. 76). s. S. 42. — 239 (S. 76). s. S. 50.

240 (S. 76). Die beiden Verse wiederholen sich Kap. 52, 2. Hier stehen die Verse in ihrem ursprünglichen Zusammenhange, wie die Reime im Chinesischen beweisen. Chinesische Commentatoren denken bei tui (Durchgang) zunächst an den Mund, unter men (Pforten) verstehen sie Ohren und Augen (Julien 206).

241 (S. 77). oder der geehrteste (Legge: the noblest) in der Welt. De Harlez übersetzt den Anfang: *Alors on ne sait rien considérer comme proche ou éloigné, comme gain ou comme dommage, comme élévation ou abaissement, d. h. nach 61 Anm. 4: on n'a pas d'affection non justifié, mais provenant d'impression accidentelle; on n'estime rien . . . que la vertu.*

242 (S. 77). So nach dem chines. Sprachgebrauch übersetzt. Strauß 228; so ist man bei des Leibes Ende ohne Sorge, mit der Anmerkung auf S. 233: Wer sie verschließt und zumacht, zieht sich ab von der Sinnlichkeit und dem Sinmenleben und giebt das bereits auf, wovon der Tod ihn scheidet, für ihn ist es daher keine Sorge, keine Anstrengung oder Beschwerde, zu sterben.

243 (S. 77). de Harlez: *il ne sera point ebranlé*; Legge: will be exempt from laborious exertion; Julien: *il n'éprouvera aucune fatigue.*

244 (S. 77). Strauß a. a. O. wieder: so ist man bei des Leibes Ende ohne Rettung (Julien: *il ne pourra être sauvé*), mit der Bemerkung auf S. 233: „denn mit dem, was er verliert, verliert er, was er zum größten Teile seines Selbst gemacht hat“. Cfr. Platon's Phädon.

245 (S. 77). Diesen Satz übersetzt Legge:

Keep life and lose those other things;

Keep them and lose your life: -- which
brings

Sorrow and pain more near?

Auch Julien übersetzt: *Quel est le plus grand malheur, de les (die in den zwei vorhergehenden Sätzen erwähnten Dinge) acquérir ou de les perdre?*

246 (S. 77). nach Legge reimt das ganze Kap. 44 „after a somewhat peculiar fashion; familiar enough, however, to one who is acquainted with the old rhymes of the Book of Poetry (Legge I, 88).

247 (S. 77). Legge übersetzt:

Thus we may see,
Who cleaves to fame
Rejects what is more great;
Who loves large stores
Gives up the richer state.

248 (S. 78). vgl. hierzu die schon angeführte Stelle Kap. 55, 2, S. 190.

249 (S. 78). Julien: *Celui qui ne s'écarte point de sa nature*; Legge: *He who does not fail in the requirements of his position . . .*; de Harlez: *Celui qui ne porte pas ses vues au-dessus de ses forces.*

250 (S. 78). de Harlez: *ne point être oublié . . .*

251 (S. 78). Legge 76: *No doubt Lâo-tze believed in another life for the individual after the present.*

252 (S. 78). Strauß 162.

253 (S. 79). s. *China's Religionen I*, 121 ff.

254 (S. 79). s. S. 152.

255 (S. 79). Daß *kiün-tsŭ* Lao-tsŭ nicht identisch ist mit dem heiligen Menschen, beweist auch Kap. 26, 2. wo die bewährtesten Commentatoren, darunter Ho-šang-kung, šing-žin lesen, andere (mit ihnen auch Julien) dagegen die Lesart *kiün-tsŭ* vorziehen. Auch Strauß scheint es nämlich, daß an dieser Stelle der heilige Mensch nicht der im höchsten Sinne so bezeichnete ur- und vorbildliche des Kap. 22 ist, sondern, wie auch sonst meistens, der ausgezeichnete Weise. Wahrscheinlich um jenem Mißverständnis vorzubeugen, sagt Strauß, ist von einigen Herausgebern die Lesart *kiün tsŭ* „der höhere oder edlere Mensch, der Weise“, beliebt. Strauß 134.

256 (S. 81). Strauß 165.

257 (S. 81). Strauß: *Ans' der hundert Geschlechter Herzen macht er sein Herz, was nach S. 220 bedeuten soll, „daß er mit ihnen Allen fühlt, kurz, sie liebt wie sich selber“.* Julien übersetzt *čang-sin* mit *sentiments* (de Harlez: *dispositions*) *immuable* und das folgende mit: *Il adopte les sentiments du peuple, was nach chines. Commentatoren bedeuten soll, daß er nach den Sitten des Volkes sich richtet oder seine Gesinnung nach der des Volkes regelt* (Julien 181); de Harlez: *Il identifie son coeur à celui de son peuple*; Legge faßt *sin* als *mind* auf.

258 (S. 82). de Harlez: *le peuple ne cherche point à les blesser.*

259 (S. 82). de Harlez: *il l'embrasse sans peine ni dégoût*; Legge: *exalts him and do not weary of him.*

260 (S. 82). Chines. Commentatoren verstehen dies teils wörtlich, wie z. B. Wang-pi von der Nahrung, teils übertragen; *wei-fuk* heißt diesen das Innere füllen, d. h. nach Julien 41: *garder ses cinq natures, expulser ses six affections, modérer sa force vitale et nourrir ses esprits.* Legge übersetzt: *seeks to satisfy (the craving of the) belly, and not the (insatiable longing of the) eyes,* also wie Wang-pi, dessen Erklärung er „ingenious“ findet. Sie heißt nämlich: Indem man den Bauch sättigt, ernährt man sich selbst; indem man die Augen befriedigt, macht man sich zum Sklaven. Man darf jedoch nicht vergessen, daß dem Chinesen der Bauch auch *the seat of the mind* ist (Williams a. a. O. 151).

261 (S. 82). de Harlez nach Wang-pi: „la simplicité parfaite“; Julien: l'Unité (= Tao); Legge: the one thing (of humility and manifests it to all the world).

262 (S. 82). Julien: ne se met pas en lumière; Legge: is free from self-display.

263 (S. 82). de Harlez: est hautement intelligent, éclairé.

264 (S. 82). de Harlez: il ne s'affirme point; Legge: (is free) from self-assertion.

265 (S. 82). Il jette de l'éclat.

266 (S. 83). de Harlez: Celui qui sait céder, se priver, conservera son intégrité.

267 (S. 83). Legge: all real completion is comprehended under it.

268 (S. 83). Strauß 316 als solchen, dessen Genüge und Zufriedenheit nicht an rein äußerlichen Bedingungen hängt, aber „nicht sich selbst ansieht“, d. h. nicht seine Person und seine Interessen im Auge hat.

269 (S. 83). mit derjenigen Selbstliebe nämlich, welche dem heiligen Menschen zusteht, mit welcher alle echte Menschenliebe beginnt, und deren Gegenstand der inwendige, nicht der äußerlich bedingte Mensch ist; daß er dabei aber „nicht sich selbst hochschätzt“, als ob er ein solcher sei, der eine günstigere Lage verdiene. Julien übersetzt tsï-ngai nach den chines. Commentatoren il se ménage, d. h. ses esprits vitaux, et, pour ne point les user, il renonce aux passions (Jul. 269). Legge übersetzt: the sage knows (these things, Kap. 72) of himself, but does not parade (his knowledge).

270 (S. 83). Mit Recht betont Strauß 137, daß dies eine Eigenschaft aller edlen Gemüter ist, und wenn Lao-tsï sie als solche erwähnt, er weit entfernt ist von der superstitiösen gesetzlichen Forderung ähnlicher Rücksichten gegen die Tiere, wie sie der Buddhismus infolge des Dogmas von der Seelenwanderung aufstellt.

271 (S. 83). vgl. 62, 3: Der Menschen Nichtgute, wozu sie verstoßen? (Darum setzte man den Himmelssohn (= Kaiser) ein und bestellte die drei kung, die drei höchsten Räte des Kaisers), Worte, die andere — de Harlez, Legge — mit den folgenden als selbständig auffassen.

272 (S. 84). Julien, de Harlez: être doublement éclairé; Legge: Hiding the light of his procedure; Strauß: das heißt herrlich leuchten.

273 (S. 84). de Harlez: ses subordonnés; Legge: is the helper (of the reputation); Julien: le secours; Strauß: Schatz.

274 (S. 84). Legge: an (observer), though intelligent, might greatly err about them.

275 (S. 84). Legge: This is called the utmost degree of mystery; de Harlez: un principe sublime.

276 (S. 85). Strauß 40: Man wird abermals nicht verkennen, wie sehr die in diesem Kapitel geschilderte sittliche Beschaffenheit dem christlichen Ethos entspricht.

277 (S. 85). China's Religionen I. 141 ff.

278 (S. 85). Julien: frappe un coup décisif et s'arrête, nach S. 114, wenn es gilt, entweder als Werkzeug des Himmels die Schuldigen zu bestrafen oder aber den eindringenden Feind von der Landesgrenze abzuwehren

Wörtlich so Legge, für dea der *seu-če* geradezu a skilfull (commander) ist; anders de Harlez: L'homme vertueux est secourable (nach Wang-pi), et cela suffit; Strauß: der Gute siegt.

279 (S. 85). Il n'ose subjuguier l'empire par la force des armes; Legge: He does not dare (by continuing his operations) to assert and complete his mastery.

280 (S. 85). de Harlez: secourable, il est sans égoïsme . . . sans vanterie; bienfaisant, il est sans orgueil; Strauß: er siegt und ist nicht stolz . . . triumphiert nicht . . . überhebt sich nicht.

281 (S. 85). Julien: Il frappe un coup décisif . . . par nécessité . . . ne veut paraître fort; de Harlez: il ne se recherche pas lui-même, il n'use pas de violence; Legge: He strikes it as a matter of necessity . . . not from a wish for mastery.

282 (S. 86). Legge: excessive effort, extravagance, and easy indulgence; Julien: les excès, le luxe et la magnificence; de Harlez: excès . . . prodigalité . . . orgueil; Strauß: Übersteigen . . . Überhebung . . . Größe. Nach einigen chines. Commentatoren bezieht sich *sin* auf Musik und Sinnelust, *se* auf Prunksucht und Schwelgerei. *thai* auf Baupracht (Julien 111).

283 (S. 86). Julien: songe à donner . . . songe à demander; de Harlez: se préoccupe (d'arriver à) un accord . . . à ses raisons de plainte, nach Wang-pi = les fautes des hommes; Legge: regards only the conditions of the engagement . . . favourable to himself.

284 (S. 86). de Harlez: Ainsi, (le saint, fehlt bei Wang-pi, welcher die Stelle auf Tao bezieht) poussant jnsqu'à l'extrême, l'absence de pretention à la grandeur, reud cette grandeur parfaite.

285 (S. 86) Nach Strauß 264 bedeutet hier Tugend nicht bloß subjektives Wollen und Verhalten, sondern auch die objektiven Erweise derselben an anderen, Wohlthaten, Unterstützungen. Er übersetzt auch: Häuft man reichlich Wohlthaten, danu ist nichts unüberwindlich. Nach chines. Erklärungen überwindet er sowohl sein Herz (bei de Harlez: triomphe intérieur sur ses passions) als seinen Körper (de Harlez: sur toutes les difficultés; Julien: il n'y a pas d'obstacles, d'ennemis). Nach de Harlez handelt es sich hier nicht um das Reich.

286 (S. 86). Legge: Of this subjugation we know not what shall be the limit; de Harlez: on ne voit plus de limites à cette victoire; Strauß: sein Äußerstes; Julien: ses limites, mit der Erklärung auf S. 219: on ne peut mesurer, calculer la durée de son royaume.

287 (S. 286). de Harlez: Celui qui vent agir (pour agir) . . .; Legge: acts (with an ulterior purpose).

288 (S. 87). Legge: desires what (other men) do not desire; zu S. 87. Z. 4 f. v. o.: de Harlez: Il suit les leçons de ceux qui n'ont point étudié (die von Natur aus wissend sind) et reprend ce que les hommes abandonnent, d. h. nach de Harlez: stellt die durch Leidenschaften der Menschen zerstörte Natur wieder her; Legge: he learns what (other men) do not learn . . .

289 (S. 87). Strauß 286: Allen Wesen verhilft zu ihrer Freiheit und doch nicht wagt zu thun.

290 (S. 88). Das Bild ist dem Heerwesen entlehnt. de Harlez: le saint, dans ses actes, ne se départit jamais du calme et de la gravité; Strauß: den

ganzen Tag wandelt ohne zu weichen von ruhigem Ernst; Julien: *marche tout le jour (dans le Tao), sonst ähnlich wie de Harlez.*

291 (S. 88). de Harlez: *Bien que possédant la gloire, l'éclat des riches, les plaisirs (= yen), il s'applique à s'en éloigner, à se mettre au dessus;* Julien: *Quoiqu'il possède des palais magnifiques, il reste calme et les fuit;* Strauß: *Hat er gleich Prachtpaläste, gelassen bewohnt er sie und verläßt sie ebenso.*

292 (S. 88). Strauß 134 bemerkt hier: *Alle in diesen Stellen gebrauchten Bilder lagen Laò-tsè nahe, wenn er kurz vor Abfassung seines Buchs, wie uns überliefert ist, den Kaiserhof verlassen hatte und omnia sua secum portans auf der Reise begriffen war.*

293 (S. 88). de Harlez: *estimez savoureux, agréable, ce qui est sans goût; estimez grandes, les plus petites choses et le peu, comme l'abondance (auch Legge; Julien: Les choses grandes ou petites, nombreuses ou rares, sont égales à ses yeux). Rétribuez et indignez-vous selon la vertu, dazu Anm. 3: Et non: recompensez les injures par des bienfaits, weil dies „nicht chinesisch ist“. Darauf ist zu antworten: Chinesisch ist es wohl nicht, aber Lao-ts'üsch ist es entschieden.*

294 (S. 88). de Harlez: *en partant de ce qui est en elle le plus menu etc.*

295 (S. 89). de Harlez: *S'il y a beaucoup de choses faciles, il y a aussi beaucoup de difficiles;* Legge: *He who is continually thinking things easy is sure to find them difficult.*

296 (S. 89). de Harlez (ähnlich Julien): *les estime toutes difficiles;* Legge: *sees difficulty even in what is easy.*

297 (S. 89). de Harlez erinnern diese Worte gewissermaßen an das biblische „*qui spernit modica paulatim decidet*“. Legge bezieht 63, 1, 2 auf Tao: *(It is the way of the Tao) to act without (thinking of) acting; to conduct affairs without (feeling the) trouble of them; to taste without discerning any flavour; 63, 3 bezieht er auf the master of it.*

298 (S. 88). Strauß 144 bemerkt hierzu: *Wir würden etwa so sagen: Staatsmänner von wahrer Großheit, die immer auch eine sittliche ist, wie überhaupt große Menschen, erweisen sich als solche nicht durch das Erlernete, Angeeignete, was allen zugänglich ist, sondern durch ihre geniale Ursprünglichkeit, durch das Angeborene, dessen Gewalt bei aller Milde, Anspruchslosigkeit und Demut die Menschen beherrscht, und sie von selbst über die Minderbegabten emporhebt. Ganz anders versteht die Worte Legge, der übersetzt: The unwrought material, when divided and distributed, forms vessels. The sage, when employed, becomes the Head of all the Officers (of government); and in his greatest regulations he employs no violent measures. Julien: Quand la simplicité parfaite (le Tao) s'est répandue, elle a formé les êtres (nach den Commentatoren: die Geister, Sonne und Mond und geteilt die fünf Elemente, Jul. 108). Lorsque le saint homme est élevé aux emplois etc. (nach Ho-sang-kung). de Harlez: Quand cette simplicité (von welcher Kap. 28 die Rede ist und die sich in guten und gerechten Handlungen offenbart, daher = cette rectitude (Wang-pi) se répand (et produit tous les actes) elle forme les êtres finis (d. h. favorise leur naissance et leur développement). Le saint qui la pratique . . .*

299 (S. 89). de Harlez: *bon et généreux (litt. carré, sans point ni tranchant qui blesse; Julien: juste, Strauß: gerecht) . . . droit et juste (nach*

Wang-pi pur. Julien: desintéressé, Strauß: bieder) . . . plein d'éclat en lui même, il ne cherche pas à le faire briller.

300 (S. 90). de Harlez: La perfection supérieure etc.; Legge: Who thinks his great achievements poor; Julien: le saint est grandement parfait et il paraît plein d'imperfections.

301 (S. 90). Strauß: Weiß er gebraucht, ist unvergänglich, mit der Anmerkung auf S. 208: Denu nicht durch sich oder an sich ist er vollkommen, sondern durch das, dessen er gebraucht, d. h. wodurch er wirkt, woher er nimmt, durch die Quelle aller Vollkommenheit, an welcher er festhält, die ein pū-piě, ein nie Zerreißendes, nie sich Abnutzendes, nie mangelhaft oder unvollkommen werdendes ist: de Harlez: elle est indéfectible dans ses actes: Legge: shall find his vigour long endure: Julien: ses ressources ne s'usent point.

302 (S. 90). de Harlez: La plénitude suprême.

303 (S. 90). de Harlez: La rectitude parfaite.

304 (S. 90). Julien, der diese Worte auf 71, 1 (put-č'i-č'i-ping) bezieht: Le Saint n'éprouve cette maladie, parce qu'il s'en afflige; Legge: He knows the pain that would be inseparable from it, and therefore he does not have it; de Harlez: Si le saint n'en est point atteint, ce qu'il l'estime comme un vrai mal.

305 (S. 90). Julien: il n'a besoin ni de cuirasse ni d'armes.

306 (S. 90). Julien: il est à l'abri de la mort; de Harlez: C'est qu'ainsi il échappe à la mort.

307 (S. 90). s. S. 56. — 308 (S. 91). s. S. 68.

309 (S. 93). Wie schon auf S. 29 f. gesagt wurde, sind diese Tugenden bei Lao-tsi natürliche, dabei untergeordnete Ausflüsse seines Prinzipes Tao.

310 (S. 94). Julien: Les hommes d'une humanité supérieure la pratiquent sans y songer: Legge: (Those who) possessed the highest benevolence were (always seeking) to carry it out, and had no need to be doing so; de Harlez: La bonté supérieure n'élève aucune prétention sur ce qu'elle fait (ähnlich Chalmers: The superior benevolence does act, but it does not make pretensions); Giles: Perfect clarity operates, but without a cause; Strauß: und es ihr nicht ums Thun.

311 (S. 94). Julien: Les hommes d'une équité supérieure la pratiquent avec intention: Legge (wie früher): and had need to be so doing; de Harlez: La justice supérieure fait montre de ce qu'elle fait: Chalmers: . . . both acts and makes pretensions; Giles: Perfect duty to one's neighbour operates, but with a cause; Strauß: und es ist ihr um's Thun.

312 (S. 94). de Harlez: repousse celui qui l'a méconnue; Legge: and marched upon them: Julien: ils emploient la violence pour qu'on les paye de retour; Chalmers: enacts itself by main force; Giles: (Perfect ceremony operates, but there is no response thereto). It is acknowledged by a motion of the arm (als the outward and visible sign of bows and scrapes).

313 (S. 94). de Harlez: Là où la droiture n'est plus suffisante, elle rencontre la défiance (l'absence de droiture): Legge: Thus it was that when faith (in the T'ao) was deficient (in the rulers) a want of faith in them ensued (in the people).

314 (S. 95). Legge a. a. O. 61 vergleicht dazu I. Sam. III, 1: debar Jehová hâjâ jâkâr bajjâmim hâ-hêm: Worte Jahve's waren kostbar (= selten) in jenen Tagen.

315 (S. 95). Strauß 121 bezieht diese Worte auf die Redeäußerungen des Menschen über die großen Gegenstände, von denen er spricht. Diese werden nach ihm so gewaltsamen Naturvorgängen wie Wirbelsturm oder Platzregen als Äußerungen der sonst zurückgehaltenen Naturkräfte verglichen. Wie letztere gewaltsam, aber von kurzer Dauer sind, ebenso rasch oder noch rascher sollen auch die aus der Aufbietung der tiefsten und gewaltigsten Kräfte des Geistes sich ergebenden Worte zu Ende eilen. Wir fassen die Worte ganz allgemein auf.

316 (S. 95). Legge 100: He who knows (the Tào) does not (care to) speak (about it); he who is (ever ready to) speak about it does not know it, bezieht den Ausspruch auf die Kenntnis Tao's, ähnlich auch Strauß 249. Wir fassen auch ihn ganz allgemein auf. Ähnlich de Harlez 61: Celui qui connaît vraiment les choses ne parle pas. Celui qui parle (beaucoup) n'a pas la vraie science. Nach Strauß 249 sollen die Worte auf die Regierenden bezogen werden, obgleich sie zunächst von allgemeiner Geltung sind und ferner zeigen, wie der an Tugend Vollendete verfähre. Unter dem Wissen versteht er, was Erkenntnis im auszeichnenden Sinne zu heißen verdient, worunter freilich Tao die erste Stelle einnimmt, ohne daß man jedoch unter ㄨㄠ gerade nur den Tao Erkennenden zu verstehen hätte . . . Denn alle Gegenstände des Erkennens sind unendlich, endlich aber ist immer das Erkennen. (250) . . . Ja man kann sagen, das Beste, was der ächte Wahrheitsforscher erkannt hat, ist nicht mitteilbar, ist unaussprechlich.

317 (S. 96). ganz anders de Harlez 55 auf Grund abweichender Interpunktion: Ainsi je sais que le non-faire possède la plénitude; que l'enseignement muet et le non-agir sont les plus avantageux. En ce monde bien peu parviennent à le (savoir)

318 (S. 96) Legge 70: the skilful speaker says nothing that can be found fault with or blamed; de Harlez 45: Le parfait parleur (est celui qui) ne commet point de faute, rien de blâmable. Strauß 126: Ein guter Sprecher macht nicht Redefehler.

319 (S. 96). Legge 50 übersetzt: Your inner being guard and keep it free; de Harlez 33: rien de tel que de garder le juste milieu, dazu in der Anmerkung: Le milieu est l'absence de désir et non l'homme intérieur. Ces deux phrases (der vorhergehende dazu) ne semblent avoir aucun rapport entre elles.

320 (S. 96). Legge 123 übersetzt mit Bezug auf Tao: Those who are skilled (in the Tao), do not dispute (about it); the disputations are not skilled in it; de Harlez 73 allgemeiner: Les hommes de bien ne disputent pas; les hommes de dispute ne sont pas gens de bien; Strauß 343: Wer gut ist, redekünstelt nicht etc.

321 (S. 96). de Harlez bezieht diese Worte als Schlußworte auf das Vorhergehende und übersetzt: Paroles bien vraies, quoique paraissant opposées (à la vérité). So auch Chalmers: This is the language of strict truth, though it seems paradoxical.

322 (S. 322). de Harlez 67: Les saints ne contestent pas, ne luttent pas, dazu in der Anmerkung: Pour la prééminence; elle leur est acquise par nature!

323 (S. 97). So wird auch zum Teil geradezu übersetzt, z. B. de Harlez 69: Ces maximes ont une raison d'être, une cause originaire; dagegen heißt

es bei ihm in der Fortsetzung: Les actes ont une règle. Ähnlich Legge 112: There is an originating and all-comprehending (principle) in my words, and an authoritative law for the things (which I enforce), nämlich Tao.

324 (S. 97). Anders de Harlez a. a. O. (Anm.): Elles ne sont point imaginées à plaisir; elle découlent de la nature.

325 (S. 97). = preiswürdig (de Harlez 64: ont un prix estimable), Strauß 277: können erkaufen, d. h. nach 278: durch freundliches gutes Zureden lassen die Lente mit sich handeln, und man kann sie gewinnen.

326 (S. 97) Legge 105 übersetzt: (Its) admirable words can purchase honour, indem er die sonst nirgends vorkommende Lesart Hoei-nam ts'is (si-tsun) zu Grunde legt, und weiter: (its) admirable deeds can raise their performer above others. Its bezieht sich auf Tao vou Kap. 62, 1.

327 (S. 98). Legge 55: but it is on the empty space (within), also die Leerheit auf den inneren Raum bezogen.

328 (S. 98). Strauß 39: unerschütterliche Ruhe; Legge 59: unwearying vigour; de Harlez: le calme et la rectitude. Legge übersetzt übrigens: The (state of) vacancy should be brought etc.

329 (S. 99). Der hier allgemein aufgefaßte Satz (Strauß, de Harlez u. a.) wird von anderen (Legge etc.) auf Tao bezogen: It is the way of the Tao to act without thinking of acting etc.

330 (S. 100). de Harlez 56: il n'y aura rien qu'on ne puisse faire, Strauß 216: und doch ist er nicht unthätig.

331 (S. 100). Strauß 345 bemerkt dazu: Lao-ts'ı hat uns hinreichend große Tiefen gezeigt, um ihm zuzutrauen, er wolle damit andeuten, daß ebenderselbe Tao das wirke, was vom Himmel, wie das, was vom heiligen Menschen ausgesagt wird, gleich als stände da: Des Himmels Tao (Tao im Himmel) thut wohl und beschädigt nicht; des heiligen Menschen Tao (Tao im heiligen Menschen) thut und streitet nicht. Dabei weist nach ihm das Thun des heiligen Menschen auf das Wohlthun und Nicht-Wehethun des Himmels als des Vorbildes des heiligen Menschen zurück. Durch das Thun selbst wird der Begriff des so oft erwähnten Nichtthuns in die gehörigen Schranken zurückgebracht: die Polemik und Apologetik des Heiligen besteht lediglich in Thun und Sein, sonst bestreitet er niemandem etwas. Der Zweck dieses Ausspruches dürfte sein, dem Leser anzudeuten: Gehe hin und thue desgleichen. Ganz anders übersetzt Legge 123: with all the doing in the way of the sage he does not strive; de Harlez 74: c'est la voie du sage d'agir (pour autrui) sans jalousie ni contestation

332 (S. 100). Strauß: ist geliefert.

333 (S. 101). kaum auch nur Kriegsmann bedeuten, wörtlich: der von den Waffen Gebrauch macht (jung-ping). So de Harlez, allerdings in der Mehrzahl: Les gens de guerre ont ce proverbe; Legge: a master of art of war.

334 (S. 101). Legge 112 erklärt es: to commence the war.

335 (S. 101). Legge a. a. O.: to act on the defensive.

336 (S. 102). Legge 89: to be discontented with one's lot; de Harlez 56: de ne jamais être satisfait.

337 (S. 103). d. h. immer neue Wünsche; de Harlez 56: désirer acquérir encore; Legge: to sanction ambition.

338 (S. 103). Strauß 42: Reich, geehrt und hochmütig als drei parallele Begriffe (doch vgl. seine Anm. 4 auf S. 43).

339 (S. 104). Julien: *Savoir et (croire qu'on) ne sait pas, c'est le comble du mérite. Ne pas savoir et (croire qu'on) sait, c'est la maladie (des hommes).* Ebenso Legge; de Harlez: *Savoir et ne pas le savoir . . . être ignorant et (croire) savoir . . .* Strauß: Erkennen das Nicht-Erkennen (= die absolute Überschwinglichkeit Tao's). Nicht erkennen das Erkennen (= jede bewußte Beziehung des Menschen zu dem Unbedingten, d. h. Tao; Chalmers: *The best part of knowledge is (conscious) ignorance. The disease of ignorance is (the conceit of) knowledge; Balfour: Those who understand (the Tao) are unconscious of their upward progress. Those who count their ignorance as knowledge, are diseased; Giles: To know, but to be as though not knowing — is good. Not to know, but to be as though knowing, — is evil (vgl. Confucius, Lün-ü II, 17).*

340 (S. 104). Wohl absichtlich, mit Nebengedanken auf Confucius' Lehre, stellt hier Lao-tsi die Heiligkeit, welche nach Confucius als das unerreichbare Ideal den Gipfel der menschlichen Vollkommenheit bildet, als einen Zustand hin, der infolge Abfalles von Tao erfolgt und daher für Lao-tsi nur ein Hindernis des wahren Fortschrittes bedeutet. Richtig bemerkt hier Strauß 97, daß Lao-tsi damit nur auf evangelischen Boden tritt, wo die göttliche Thorheit den Preis erhält vor der Weisheit und Klugheit dieser Welt. Auf die im Folgenden angeführte Stelle Kap. 20, 1 folgen im Tao-tek-king die Worte: . . . Wei mit ngo: wie wenig gehen sie auseinander! ŝen (gut) mit ngok (bö): wie gehen sie auseinander! Wei (nach Khang-hi's Wörterbuch zui auszusprechen) und ngo sind chinesische Bejahungswörtchen, ersteres rasch und entschlossen antwortend und daher vom chinesischen Ceremoniell den Knaben anempfohlen, letzteres gedehnt und zögernd. Im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, wenn derselbe überhaupt anzunehmen ist, beziehen sie sich auf die freudige beziehungsweise zögernde Aufnahme des von Lao-tsi ausgesprochenen Grundsatzes (dem Lernen abzusagen) durch die Menschen. Auch das zögernde ja enthält im Grunde genommen die Billigung, aber denjenigen, die so antworten, fehlt es an Entschlossenheit und Kraft, das Gebilligte auch zu bethätigen. Die Folge davon ist, daß man wohl das Bessere sieht, jedoch dem Schlechteren folgt, und daß das ursprünglich ziemlich dicht beisammen liegende wei und ngo in der Praxis zu dem contradiktorischen Gegensatz von ŝen und ngok, von Gut und Bö, nach Strauß von Hingebung an Tao und Weltförmigkeit wird. Legge sagt übrigens zu den zwei (bei ihm 4) Versen: *I cannot throw any light on the four lines about the „yes“ and the „yea“.*

341 (S. 106). Vgl. dazu die auch bei Lao-tsi vorkommende chinesische Anschauung vom Himmel, der ebenso nichts redet (s. S. 65).

342 (S. 106) de Harlez: *les princes et les rois (ont acquis leur achèvement complet) par le gouvernement du monde . . . Sans leur position élevée et honorée les rois et les princes seraient renversés de leur trône; Legge: Princes and kings who from it (= Tao) get | The model which to all they give . . . without that moral sway, However grand and high, would all decay; Julien: Les princes et rois sont les modèles du monde parce qu'ils ont obtenu l'Unité . . . Si les princes et les rois s'enorgueillissaient de leur noblesse et de leur élévation, et cessaient d'être les modèles (du monde), ils seraient renversés; Strauß: Fürst und König Einheit, um der Welt das rechte Maß zu*

geben . . . Hätten Fürst und König nicht, um hoch und edel Maß zu geben, Traum, sie würden fallen.

343 (S. 106). Rémusat glaubte in diesem Ausspruche eine Darstellung des Menschen als Mikrokosmos erblicken zu dürfen. Wiewohl dieser Begriff den späteren chinesischen Denkern ganz geläufig ist, liegt kein Grund vor, ihn auch bei Lao-tsi anzunehmen. Richtig bemerkt Strauß 131, daß hier nicht vom Wesensbestande, sondern vom Thun und Verhalten der vier Großen die Rede ist in ihrer Eigenschaft als Repräsentant und Haupt der Menschen, die höchste und einzige Obrigkeit über alle Welt.

344 (S. 107). Williams, Syllabic dictionary 737: that power or cause which operates by its own energies.

345 (S. 107). Julien 110.

346 (S. 109). put-kuk = der Unwürdige = ich, sogar vom Herrscher gebraucht (Williams 454), ebenso kuä (wenig), dann ebenso unwürdig, the regal We, Ourselves (ibid. 467); kü fatherless, applied by the emperor to himself as peerless, unequaled; kü-kia = ich (Herrscher) ibid. 431.

347 (S. 110). Legge: In the one case the abasement leads to gaining adherents, in the other case to procuring favour; de Harlez: L'un domine donc en s'abaissant, l'autre parce qu'il est déjà abaissé; Julien: les uns s'abaissent pour recevoir, les autres . . . pour être reçus.

348 (S. 112). Julien: Lorsque l'administration paraît dépourvue de lumières (le peuple) devient riche; . . . est clairvoyante . . . manque de tout; de Harlez: Quand le gouvernement manifeste peu son action (reste comme caché), le peuple est dans l'abondance . . . observe de près (les moindres manquements), le peuple manque de beaucoup de choses; Legge (Verse):

The government that seems the most unwise,

Of goodness to the people best supplies;

That which is meddling, touching everything,

Will work but ill, and disappointment bring.

Chalmers: . . . blindly liberal . . . rich and noble; . . . pryingly strict, . . . needy and miserable; Giles: . . . tolerant . . . without guile . . . meddling, there will be constant infraction of the law.

349 (S. 114). Strauß deutet diesen Ausspruch Lao-tsi's auf das Verhängen der Todesstrafe mit der Verantwortlichkeit, die der Verhängende auf sich nimmt, und übersetzt: „Hat man Mut zu wagen, dann tötet man: hat man Mut nicht zu wagen, dann läßt man leben. Dieses beides (töten und begnadigen) ist bald nützlich, bald schädlich.“ Die Analogie des vorhergehenden Ausspruches (Kap. 42. 3) beweist, daß wir uns bei unserer Übersetzung in der That nicht „einer Menge solcher Trivialitäten gegenüber finden, wie sie ihm zuzumuten Lao-tsi bisher keinen Anlaß geboten hat“ (S. 318). Ähnlich wie wir fassen den Ausspruch auch die chinesischen Erklärer ohne Ausnahme auf.

350 (S. 115). de Harlez: si l'on garde avec vigilance.

351 (S. 115). Nach Strauß 322 dürfte diese Auffassung, wiewohl sie viel Ansprechendes hat, „mehr fromm als richtig sein“. Er selbst versteht darunter ordentlich bestellte Strafrichter, denen niemand ins Amt greifen soll. Ähnlich de Harlez 70: Il faut qu'il y ait un magistrat criminel chargé des exécutions capitales etc.; Legge: There is always One who presides over the infliction of death.

352 (S. 115). Julien 275.

353 (S. 115). Legge: though there were individuals with the abilities of ten or a hundred men . . . ; de Harlez: ayant des armes pour des décuries et des centuries . . . ; Julien: n'eût-il des armes que pour dix ou cent hommes . . . ; Strauß: mache, daß es Rüstzeug von zehn (šip) Aldermännern (pek) habe.

354 (S. 117). Legge bezieht die ersten Worte auf Tao: Even men who are not good are not abandoned by it; de Harlez: et même ceux d'entre les hommes qui ne sont pas bons ne doivent pas être entièrement rejetés (puisque le Tao les garde et les change); Julien: si un homme n'est pas vertueux, pourrait-on le repousser avec mépris?

355 (S. 117). Strauß bezieht das sein auf den Herrscher, welcher, wie er sagt, um jenen Forderungen zu genügen, vor allem sich selber zubereitet. Er macht sein Herz rein und frei von aller Anhänglichkeit an äußerliche, weltliche Dinge. Er füllet sein Inneres (fó, im eigentlichen Sinne „Baueh“, in übertragener Bedeutung „the seat of the mind“, Morrison) bedeutet nach Strauß: Er zieht sich in sich selbst zurück (vgl. Kap. 10) und äußere Güter verschmähend, sammelt er innere, füllet er seinen inwendigen Menschen. Er schwächt seinen Willen bezieht sich nach Strauß auf die Tilgung der Wurzel der schädlichen, eigene und fremde Kräfte verzehrenden Viel- und Großthätigkeit. Auch unter „stärkt sein Gebein“ dürfte nach Strauß zugleich, und wohl vorwiegend, an das zu denken sein, was dem inwendigen Menschen in gleicher Weise Festigkeit, Haltung und Aufriechtung giebt, wie dem Körper das Knochengüst, — was wir also etwa Charakterfestigkeit nennen würden (Strauß 19 ff.)

356 (S. 117). Sonst gilt für Lao-tsi das Gegenteil; vgl. Kap. 26: Das Schwere ist des Leichten Wurzel, Ruhe ist der Hast (tsao) Fürst . . .

357 (S. 118). vgl. S. 11 u. 165 Anm. 37.

358 (S. 119). Legge: comprehended (thung) its (= Tao's) mysteries (hiuen).

359 (S. 119). de Harlez: La profondeur (de leurs pensées et de leur intelligence) ne peut (plus) être connue.

360 (S. 119). Legge (Julien): irresolute; de Harlez: prudents.

361 (S. 110). Chinesische Commentatoren denken an das allmähliche Aufgehen des Taobeffissenen in Tao (Julien 52); Julien: ils s'effaçaient; Strauß: zergehend; nach S. 82 wird damit das nicht Standhaltende, sich unter dem näheren Ansehen Verlierende angedeutet; Legge: evanescent; de Harlez: se donnant à tous, se dispersant.

362 (S. 117). tun, Legge: unpretentious; Julien: rudes.

363 (S. 117). de Harlez: vides (des choses extérieures); Legge: vacant.

364 (S. 117). huan ursprünglich aufgerührtes, schlammig und unrein gewordenes Wasser. Strauß: undurchsichtig; Julien: troubles; de Harlez: troublés; Legge: dull.

365 (S. 117). Julien: Qui est-ce qui sait apaiser peu à peu le trouble (de son coeur) en le laissant reposer? Qui est-ce qui sait naître peu à peu (à la vie spirituelle) par un calme prolongé? Celui qui conserve ce Tao . . . Legge: Who can (make) the muddy water (clear? . . . secure the condition of rest? de Harlez: Qui pourra, par un repos complet, calmer, purifier l'eau agitée et limonneuse? Qui pourra, par un calme parfait, donner une vie tranquille à ce qui a été longtemps agité? (C'est celui) qui garde en lui le

Tao . . . Dazu Anm. 1: Lao-tze (?) laisse quelque peu courir son imagination. (a. a. O. 39). Nach Julien (53) gehört übrigens 15. 3 nicht mehr zum Vorhergehenden, sondern bezieht sich auf das Volk (le coeur de la multitude qui est rempli de trouble et des désordres).

366 (S. 119). Legge, nach welchem das Kapitel zeigt, wie das Bewahren von Tao „ensures a continuance of long life, with vigour and success“, übersetzt: For regulating the human (in our constitution).

367 (S. 119). Legge: rendering the (proper) service to the heavenly = the T'ao embodied in our constitution, the Heavenly element in our nature (a. a. O. I. 103) als opposite of what we call living fast, burning the candle at both ends (daselbst). Strauß a. a. O. 264: Wer die Menschen regiert und dadurch oder dabei dem Himmel dient oder Geschäfte des Himmels (Anspielung auf den Titel Himmelssohn) verrichtet! Ein chinesisches Comment. bei Julien 218 bezieht dies auf die Ceremonie k'iao (China's Relig. I. 163).

368 (S. 119). Legge: moderation; de Harlez: la juste mesure (nach Wang-pi: Julien: modération, nach den chines. Comment. sowohl auf richesses als esprits vitaux bezogen. Legge: It is only by this moderation that there is effected an early return (Lesart fuk = zurückkehren nach Lü Teh-ming in der auch Kap. 52 zu Ende vorkommenden Bedeutung); de Harlez: Elle seule peut s'appeler la préoccupation principale (sien-ss), antérieure à toutes; Julien: doit être le premier soin de l'homme.

369 (S. 119). Legge: the repeated accumulation of the attributes (of the T'ao); Strauß: Wohlthaten reichlich aufhäufen.

370 (S. 120). de Harlez: Celui qui possède la source de prospérité (nach Wang-pi: c'est ce qui donne la paix et le bonheur à l'Etat); Strauß: hat er des Landes Mutter (worunter er nach S. 265 den Boden mit seiner Erzeugnissen und Vorräten versteht); Julien: la mère du royaume, nach den chines. Commentaren als économie oder modération erklärt oder aber auf Tao bezogen (Julien 219).

371 (S. 120). Legge: His case is like that (of the plant) of which we say that its roots are deep and its flowerstalks (de Harlez, Julien: tige) firm (ferme, solide).

372 (S. 120). Legge: This is the way to secure that its enduring life shall long be seen; de Harlez: c'est le moyen de vivre longtemps, grandissant (chang = s'élever) et d'enseigner longtemps (les hommes, si = inspecter, enseigner, diriger, servir de modèle . . . in Bezug auf den Staat) a. a. O. 63 Anm. 4; Strauß: langen Lebens, dauernden Bestehens Weg; Julien: de vivre longtemps et de jouir d'une existence durable (als Pleonasmus a. a. O. 219).

373 (S. 120 Z. 9 v. u. . . Andere finden das Tertium comparationis darin, daß sich für das Regieren, wie für das Fischkochen, Schonung und Zurückhaltung empfiehlt. So Ho-fang-kung, nach welchem kleine Fische gekocht werden, ohne daß man weder die Eingeweide noch die Schuppen entfernt, auch werden sie nicht umgerührt, aus Furcht, daß sie zerbrechen; ebenso soll man beim Regieren nicht viel Bewegung machen und auch nicht viele Gesetze und Verordnungen erlassen, aus Furcht, daß die durch dieselben belasteten Unterthanen zur Unruhestiftung gereizt werden könnten. De Harlez: avec délicatesse et soin, sans le manier beaucoup, in Bezug auf das Volk: sans troubler, tracasser ses sujets

(Wang-pi). Nach Strauß wird zuerst alles dazu Erforderliche vorbereitet, dann aber werden die Naturkräfte, ohne daß der Mensch selbst verletzend eingreift, ruhig walten und wirken gelassen; „ebenso soll der Regierer eines großen Landes zuvörderst für Alles sorgen, was Sittlichkeit und Wohlstand der Unterthanen erfordern; er wird sie dann, ohne sie durch Gewalt und Zwang zu verletzen, diesen Einwirkungen geduldig überlassen, und darf versichert sein, daß die Kraft dieser sittlichen Elemente, die sie von allen Seiten umgeben und deren Fortwirkung sorgsam zu überwachen seine einzige Aufgabe ist, sie auch innerlich unwandeln und in den wünschenswerten Zustand versetzen werde, der auch noch andere Übel von ihnen fernhält“ (Strauß a. a. O. 268).

374 (S. 120). Grundverschieden sind hier die Deutungen sowohl chinesischer Erklärer als europäischer Übersetzer. Strauß (wenn ich hinreichend erkannt habe): wandle ich im großen Tao; nur bei der Durchführung ist dies zu fürchten; de Harlez: si l'on me chargeait d'une fonction auxiliaire du gouvernement, ayant alors acquis les connaissances nécessaires (Julien: si j'étais doué de quelques connaissances) je marcherais . . . je craindrais seulement de me répandre au dehors (Julien: c'est d'agir); Legge: If I (Lao-tsi oder any one, pag. 97) were suddenly to become known (yeu-çi in dieser prägnanten Bedeutung „common enough in the mouth of Confucius), and (put into a position) to conduct (a government) according to the Great Tào, what I should be most afraid of would be a boastful display.

375 (S. 121). Legge: this is called „Hiding the light (of his procedure)“; de Harlez: l'intelligence du mystérieux; Julien: (une doctrine à la fois) cachée et élatante.

376 (S. 121). Var. Weich siegt über hart, schwach siegt über stark.

377 (S. 121). Anders de Harlez: Il ne sait point gagner sur lui d'en faire usage; Legge: he uses them only on the compulsion of necessity; zu S. 122. Z. 18 v. u. Strauß: Wer im Kampfe gesiegt, der stehe wie bei der Leichenfeier. Legge erinnert (a. a. O. 74) an die Worte Wellingtons: „that to gain a battle was the saddest thing next to losing it.“ Es sei bemerkt, daß nach den offiziellen Herausgebern des Textes und Commentars Wang-pi's (1765) in Kap. 31 (2–4) der Text mit dem Commentar vermischt ist. Dagegen muß jedoch hervorgehoben werden, daß dieser Text in sämtlichen alten Ausgaben, auch des Ho-sang-kung's, vorkommt (Legge a. a. O.)

378 (S. 122). Var. Wasser und Feuer (2 mal), also heißes Wasser, hier wohl im Sinne von Behagen, weil der Chinese bekanntlich das Wasser nur warm gebraucht, wenn nicht einfach eine Verwechslung vorliegt. Nach de Harlez = douceur, absence de goût piquant, amer etc.

379 (S. 122). Strauß: er siegt, aber ungeru. Es gern thun . . . Legge: victory (by force of arms) is to him undesirable; de Harlez: n'estime pas sa victoire comme un bien.

380 (S. 122). die Worte kü-sang-ši-(tsek) fehlen in einigen Ausgaben, so auch bei Julien.

381 (S. 123). de Harlez allgemein: Les gens de guerre. In der Übersetzung der darauf folgenden Aussprüche gehen einzelne Übersetzer weit auseinander.

382 (S. 123). Julien: C'est ce qui s'appelle n'avoir pas de rang à suivre, de bras à étendre, d'ennemis à poursuivre, ni d'arme à saisir; Strauß: Das

heißt Vorgehn ohne Vorgehn, Zurückwerfen ohne Arme, Nachsetzen ohne Angriff, Gefangennehmen ohne Waffen: Legge: This is called marshalling the ranks where there are no ranks; baring the arms (to fight) where there are no arms to bare; grasping the weapon where there is no weapon to grasp; advancing against the enemy where there is no enemy; de Harlez: Cela s'appelle marcher sans esprit d'attaque, embrasser sans (serrer dans) les bras; avancer mais sans hostilité; saisir sans employer les armes.

383 (S. 123). Julien: résister à la légère.

384 (S. 124). Speisentüberreste durften in China als Opfergaben nicht verwendet werden.

385 (S. 124). Julien: un goître hideux; de Harlez: des excroissances du corps; Legge: a tumor on the body.

386 (S. 125). s. Edkins. Religion in China pag. 37. Julien: Celui qui supporte les opprobres (Legge: reproach: dn royaume, devient chef du royaume, wie ein chinesischer Commentator bei Julien an der Hand geschichtlicher That-sachen erweisen will (Julien a. a. O. 287); de Harlez: Celui qui sait (meng) prendre sur soi les taches du royaume en est appelé le génie protecteur; Legge: is hailed therefore its altar's lord; Strauß: Das heißt voran heim Hirseopfer schreiten.

387 (S. 125). In diesem Sinne übersetzt de Harlez: la suprême majesté (nach Wang-pi = der Himmel) l'atteindra de ses coups.

388 (S. 125). Statt šeng-č'i-heu kommt die Var. šeng-č'i-tshiet, „des Lebens Einschränkung“ vor.

389 (S. 125). Julien: Celui qui ne s'occupe pas de vivre. . . ; de Harlez: celui qui ne travaille pas uniquement pour conserver sa vie. . . ; Legge: to leave the subject of living altogether out of view. . .

390 (S. 125). Giles: Only he . . . can be truly said to value his life; Var. š'i-kuei-iü-č'ang-šeng, ist höher zu schätzen als lange zu leben.

391 (S. 126). Vgl. dasselbe Wort in Kap. 76, 2 (S. 100). Julien übersetzt es nach Yen-kiün-ping: causes (de vie, de mort); Chalmers: ministers oder followers; Legge: ministers; de Harlez: ministres; Balfour: organs and causes; Strauß: Gesellen. Nach einigen chines. Commentatoren = tao (Weg).

392 (126). de Harlez: Les causes qui poussent la vie. . . Strauß: lebt der Mensch, so regt er der tödlichen Stellen auch dreizehn: Julien: A peine est-il né que ces treize causes de mort l'entraînent rapidement au trépas.

393 (S. 126). de Harlez: C'est quand il veut vivre la plénitude de la vie; Legge: Because of their excessive endeavours to perpetuate life; Julien: C'est qu'il veut vivre avec trop d'intensité; Strauß: Wegen seiner Lebenslust Übermaßes, šeng-šeng als ein Begriff aufgefaßt.

394 (S. 126). Legge a. a. O. I, 92 f.

395 (S. 127). Julien a. a. O. 184 f.

396 (S. 127). a. a. O. 223. Sonst nimmt Strauß an, Lao-tš' habe die ganze Stelle, vielleicht mit Hinzurechnung der Anfangsworte, aus einer damals bekannten älteren taoistischen Schrift (vielleicht dem Hoäng-ti-schü) entnommen, in welcher sich auch die nähere Nachweisung jener Punkte (der dreimal Dreizehn) gefunden. Das angeschlossene „Warum das“ scheint ihm zu bestätigen, daß es sich um ein Citat handelt. de Harlez a. a. O. 57 Anm. 4 hält

es für möglich, daß durch die Dreizehn eine unbestimmte Zahl, gleich dem franz. *une douzaine*, ausgedrückt sein soll. Der Sinn wäre: Die Ursachen des Todes sind zahlreich, doch der Weise weiß sie zu meiden.

397 (S. 127). vgl. Edkins, *The Tan Têh King Remaines*, *The China Review* XIV. 332. Der chines. Commentator Lu-tsî faßt die dreizehn Lebensorgane als die fünf Sinne und die acht Öffnungen des menschlichen Körpers auf, die dreizehn Todesursachen als die drei Seelen und die sieben Lebensgeister, welche sich von einander trennen, weiter die Lebenskraft, sowie Yin und Yang; die dreizehn Sitze des Todes sind ihm die acht Hauptteile sowie die fünf Elemente (de Harlez a. a. O. 57 Anm. 4).

398 (S. 128). Diese Zeilen werden sehr verschieden erklärt. Legge nimmt hier eine Inversion (Julien 31) an: *It is better to leave a vessel unfilled, than to attempt to carry it when it is full. If you keep feeling a point that has been sharpened, the point cannot long preserve its sharpness.* De Harlez: *Acquérir et augmenter ses bien ne vaut pas les abandonner. Si l'on frotte et aiguise (oultre mesure une lame) elle ne pourra durer longtemps.* Julien: der erste Satz ähnlich wie bei Legge, der zweite Satz: *Si l'on aiguise une lame, bien qu'on l'explore avec la main, on ne pourra la conserver constamment (tranchante).* Nach Strauß 42 gilt der erste Ausspruch der ungeeigneten Verbindung zweier unvereinbarer Handlungen, im zweiten versteht er unter dem Zuschärfen das Wirken des höheren Menschen und unter dem Betasten oder Zufühlen das reflektierende Prüfen (desselben), ob er sich Anerkennung und Ruhm dadurch erwerben, wobei eins das andere hindert. Giles übersetzt: *He who grasps more than he can hold, would be better without any. He who strikes with a sharp point, will not himself be safe for long etc.* Kein Wunder, daß bei solcher Deutung Giles bei Lao-tsî *homely illustrations from everyday life* findet, *the work of an inferior workman* (*The China Review* XIV. 242)!

399 (S. 129). Von anderen sehr verschieden erklärt (vgl. die Übersetzungen) und auf den Herrscher gedeutet, der, selbst inkorrekt, auch das Volk verführt (vgl. S. 25).

400 S. 129). Legge: *All life increasing arts to evil turn*; de Harlez: *Développer sa vie, son existence, est appelé „bonheur“*; Strauß 245: *Voll leben (d. h. nach S. 247 sich in die Mannigfaltigkeit des Lebens zerstreuen) heißt Unseligkeit*; Julien: *Augmenter sa vie s'appelle une calamité* (Lesart: *put-siang*). Nach Legge 99 (vgl. auch Strauß 247), der sich hier auf *Khang-hi* beruft, ist auch für das einfache *siang* die Bedeutung „evil“ gut begründet und hier einzig zulässig (doch vergl. *put-siang* Kap. 78, 2).

401 (S. 129). Julien: *donne l'impulsion à l'énergie vitale*; de Harlez: *met en action les esprits vitaux*; Legge: *Where the mind makes the vital breath to burn (False) is the strength. (and o'er it we should mourn)*; Strauß: *Das Herz ins Seelische legen, Kräftigkeit.*

402 (S. 129). Julien: *ne pas imiter le Tao*; de Harlez: *contraire à l'ordre éternel (tao)*; Legge: *contrary to the T'ao.*

403 (S. 129). V. 4. 5. u. 6. findet sich schon Kap. 30 citiert.

404 (S. 130). Var. *neng*, vermögen (zu wissen); Legge: *Ability to know, . . .*; de Harlez: *connaître ces modèles.*

405 (S. 130). Legge: *the mysterious excellence (of a governor)*; de Harlez: *la vertu principielle (originaire de la nature).*

406 (S. 130). Strauß: abgründig; Julien. de Harlez: Cette vertu céleste est profonde; Legge: deep.

407 (S. 130). Julien: immense; Legge: far reaching; de Harlez: qu'elle s'étend au loin!

408 (S. 130). Legge: showing indeed its possessor as opposite to others; de Harlez: Porter les êtres à y retourner. c'est. . .

409 (S. 130). Strauß: kommt sie zu großer Nachfolge; Julien: Par elle on parvient à procurer une paix générale; Legge: but leading them to a great conformity to him; de Harlez: si l'on y parvient, les faire atteindre à la suprême concorde.

410 (S. 130). Statt des wörtlichen „heißt ewig sein“ übersetzt Legge 99 to him . . . The secret of the unchanging (Tào) is known; de Harlez 60: être immuable; Julien 202: être constant, nach 203 Anm. 7. gleich khò-i-čhang khieu „können lange dauern“.

411 (S. 130). Legge: And in the knowledge wisdom finds its throne. Der Vers findet sich schon Kap. 16 citiert (vgl. S. 71).

V.

1 (S. 131). s. S. 3.

2 (S. 131). Kolmodin. Laò-tsè, en profet bland hedningarne, med ett försök till kortfattad biblisk grundläggning för hans system, Stockholm 1888. S. 6—48.

3 (S. 131). Ähnliches finden wir wiederholt auch bei Strauß, dem es mehr als wahrscheinlich scheint, daß Lao-tsī auf irgend eine Weise mit dem Hebraismus in Berührung gekommen; allerdings kann der Hebraismus ihn nach Strauß höchstens etwa in seiner Grundanschauung bestärkt haben (Strauß a. a. O. XXV f. und 61—75). Zu S. 132. Z 4 v. o. de Harlez: Lao-tze, le premier philosophe chinois ou un prédécesseur de Schelling au VI. siècle avant notre ère (Schriften der belg. Akademie der Wissenschaften. Classe des Lettres 1884, Tome XXXVII). S. 30 kommt de Harlez zu dem Schlusse, daß sofern Lao-tsī Berührungspunkte mit Schelling aufweist, es sich nur um Nebensächliches handelt und selbst da des öfteren mehr um Worte als Begriffe.

4 (S. 131). Auch de Harlez sagt: La doctrine de Lao-tze ressemble en bien des points à celle des brahmanes, le Tao-te-king concorde d'une manière frappante avec l'exposé philosophique qui commence les lois de Manou; il y a donc de grandes probabilités que l'auteur du Manuel lao-ïen ait cherché des inspirations dans l'Inde; doch fügt de Harlez gleich hinzu: mais à ce qu'il y a puisé, il a imprimé le caractère de son génie et en a fait un système à lui qui porte, à bon droit, exclusivement son nom. (Les Religions de la Chine 177).

5 (S. 131). s. S. 174. Nicht minder verschieden wurde Lao-tsī auch als selbständiger Denker beurteilt: . . . un matérialiste, un panthéiste, un épicurien, un égoïste de la pire espèce ne se complaisant qu'en lui même et dans les jouissances égoïstes, les voluptés d'un mysticisme sans entrailles (de Harlez a. a. O. 177).

6 (S. 132). Die Religion und Cultus der alten Chinesen 737.

7 (S. 132). Nach der Ansicht der Taoisten besteht der Taoismus „seit Himmel und Erde bestehen“ (Kohong bei Julien S. XXIV). Zu allen Zeiten gab es Heilige, die Tao besaßen

8 (S. 132). Strauß a. a. O. LXIV.

9 (S. 132). a. a. O. 81. Anm. 2. — 10 (S. 132). a. a. O. 194.

11 (S. 133). a. a. O. 53.

12 (S. 133). a. a. O. 301. Vgl. auch Strauß a. a. O. XXX f., wo aus dem Umstande, daß China eigentliche Religionsbücher nie besessen zu haben scheint, gleichwohl bis in ein hohes Altertum hinauf nicht ohne religiöse Überlieferung ist, der Schluß gezogen wird, daß auch schon lange vor Lao-tsi sich die forschende und gestaltende Thätigkeit der Begabten an dem überlieferten Stoffe versucht hat. Und daraus scheinen die Lieder und Hymnen entstanden zu sein, aus denen wir so häufige Anführungen im Tao-tek-king finden. Dagegen nimmt Carus a. a. O. 31 die Existenz einer volkstümlichen Tao-Religion und einer im Volke lebenden Literatur von gereimten Sprichwörtern und klugen Redensarten an. Der Hauptzweck des Buches Lao-tsi's soll eben der sein, die — von Lao-tsi überschätzte — wie Carus glaubt — Weisheit der alten Weisen, von denen er Kap. 15 spricht und welche niemand verstehen konnte, dem Volke verständlich zu machen. . . Lao-tsi „apparently poured new wine into old bottles“ äußert sich Carus darüber. Als alte Verse, die sich auf den Cultus einer lokalen, Thalgeist oder geheimnisvolle Mutter genannten Gottheit bezogen haben dürften, erklärt er die Verse im Kap. 6; Kap. 1 soll ebenso eine volkstümliche Erzählung oder Legende zur Grundlage haben, „similar perhaps to the story of the three caskets in Shakespeare's Merchant of Venice“. In den Gegensätzen in Kap. 2 erblickt Carus „the trivial observation of a grammar-school teacher“, der Lao-tsi eine philosophische Bedeutung gegeben hat. Wieder anderes erinnert an Sentenzen des Sam-tsi-king. Es giebt allerdings auch Citate, die für Lao-tsi so charakteristisch sind (Kap. 2., 4, 13, 17, 19, 21, 23, 28, 35, 37, 40, 41, 42, 44, 45, 47), daß Carus geneigt ist anzunehmen, daß sie entweder geradezu von Lao-tsi selbst, der nach Carus wahrscheinlich „a poet of hymns and of philosophical contemplations“ war, herrühren oder aber von ihm seiner Lehre angepaßt wurden. Die öfteren Wiederholungen erklärt Carus so, daß Lao-tsi sich selbst citiert (a. a. O. 32 f.).

13 (S. 133). a. a. O. 146.

14 (S. 133). a. a. O. XXXVIII. Nach Strauß ist nichtsdestoweniger der Ausdruck 'Tao in Lao-tsi'scher Bedeutung des Wortes als das höchste Wesen an zwei Stellen des Šün-king stehen geblieben, nämlich I. 3, 6 und 15, welche beide auf die Zeiten Šün's (2225–2206 v. Chr.) zurückgeführt werden. Die zweite der Stellen spricht von Tao's Herzen im Gegensatz zum Menschenherzen, des Menschen Herz ist gefahrvoll, Tao's Herz ist fein, rein und ungeteilt (eins: ŝin sin wei wei, tao sin wei wei tsiung wei yit). Es sei jedoch bemerkt, daß im selben Kapitel 3. das Wort tao wiederholt vorkommt und zwar überall im üblichen Sinne des Wortes als rechter Weg, Ordnung u. ä. Auch der im Cung-yung Kap. 28, 1 citierte Ausspruch Khung-tsi's über diejenigen, welche in heutiger Zeit geboren (šeng-iü-kim-č'i-š'i) zum Tao des Altertums zurückkehren (fan-ku-č'i-tao) wird von Strauß a. a. O. XXXVIII auf das Tao in dem bekannten Sinne bezogen, in welchem dieser Ausdruck auch bei Lao-tsi, z. B. im 14. Kap. vorkommt. Doch vgl. Legge's sicher richtige Deutung (The chinese classics I. 423): Three things are required to give law to the kingdom: virtue (including intelligence), rank, and the right time.

15 (S. 133). Nach einer Mitteilung Juliens (a. a. O. 22. Anm. 7) sollen sämtliche Stellen in Lao-tsi's Buche, die mit „daher der heilige Mensch“ . . . eingeleitet sind, den näher nicht bekannten Fen-tien entnommen sein. Julien's Gewährsmann dafür ist der chines. Commentator Thu-thao-kien.

16 (S. 133). vgl. z. B. Julien a. a. O. 156 zu Kap. 41. Anm. 2. weiter die Übersetzungen von Strauß und Legge. Andere übersetzen unterschiedslos in Prosa.

17 (S. 133). vgl. The China Review XV. S. 234 (Edkins: Place of Hwang-Ti in early Taoism). S. auch de Harlez a. a. O. 341 f Le livre de Hoang-ti: Nei-king d. h. das innere Buch. Zu den mit „daher der heilige Mensch“ von Lao-tsi eingeleiteten Aussprüchen s. oben Anm. 15. (Julien a. a. O. 133).

18 (S. 133). a. a. O. 32

19 (S. 134. nach Zeile 5 v. o.) Legge a. a. O. Proleg. 6 und 10.

20 (S. 134). Edkins sagt zu diesem Streben Li-tsi's, C'uang-tsi's u. a., die taoistische Lehre auf Hoang-ti zurückzuführen: When the piece of furniture was made, it was polished with a shining name that it might in the market be more admired and more acceptable. The book rose in repute when Hwang-Ti was said to be the author . . . Hwang-Ti being not only a great sovereign but as most people then thought a sage, a physician, a great inventor and the founder of Taoism. (a. a. O. 238. b).

21 (S. 134). a. a. O. LXII.

22 (S. 135). Nach Douglas, Society in China 403, erinnert der Familienname Lao-tsi's Li an den gleichnamigen Stamm der Ureinwohner China's, dessen Überresten wir noch jetzt im südwestlichen China begegnen. Auch die herkömmliche Schilderung von Lao-tsi's Äußerem, namentlich auch die eigentümliche Gestaltung seiner Ohrmuschel (s. S. 5 u. 13) stimmt nach Douglas genau damit, was von den nicht chinesischen Stämmen an China's westlicher Grenze überliefert ist.

23 (S. 135). Ausführlich handelte ich über diesen Gegenstand auf dem XII. intern. Orientalisten-Congreß in Rom 1899. III. Sect.

24 (S. 142). Dies ist auch die Ansicht Legge's, der zwar noch im Jahre 1879 (in der Vorrede zum 3. Bande der Sacred Books of the East, Lao-tsi für „the acknowledged founder of the System of Taoism“ erklärte, dagegen in seinen The Texts of Taoism I. 1 beide Lehren, den Confucianismus wie den Taoismus, für „indigenous to the country“ und „traceable to a much greater antiquity, so that it is a question to which the earlier origin should be assigned“. Dasselbst pag. 3 sagt er: Perhaps they did not differ so much at first, as they came afterwards to do in the hands of Confucius and Lao-tsi . . . When and how their divergence took place are difficult questions“.

25 (S. 142). a. a. O.

26 (S. 143). a. a. O. I.X. vgl. auch S. XXVII., wonach Lao-tsi von seiner „Centralanschauung“ (= der tiefste Urgrund alles Seins) aus . . . synthetisch fortschreitend zur Erkenntnis alles in engeren oder weiteren Sphären Peripherischen gelangt.

27 (S. 143). derselbe, a. a. O. LXXVIII.

28 (S. 143). Nach Strauß a. a. O. 300 werfen die Anfangsworte des Kap. 59 einiges Licht auf Lao-tsi's persönliche Stellung am Hofe der C'en.

29 (S. 143). A. van Weddingen hat es unternommen, unter Zugrundelegung von de Harlez' Darstellung der Lehre Lao-tsi's, die lao-tsi'sche Theodicee vom vergleichenden Standpunkt aus zu würdigen: *La Théodicée de Lao-tze, envisagée notamment dans ses rapports avec la doctrine des Hindous* (Löwen 1885). Auf S. 21 erklärt Weddingen, daß, vielleicht mit einziger Ausnahme des Zoroaster, kein Weiser des hohen Altertums die Einheit Gottes so entschieden hervorgehoben hat wie Lao-tsi, auf S. 61, daß Lao-tsi's „Theodicee“ trotz ihrer Kürze — und nach S. 17 u. 19 auch ihrer wahrscheinlichen Abhängigkeit (Siddhârtha, Veden) — ohne Widerspruch die vollkommenste ist, die uns die Weisheit der Alten hinterlassen hat. Auf S. 26 spezialisiert Weddingen Lao-tsi's Verdienst dahin, daß Lao-tsi in einem Zeitalter intellektueller Konfusion in eklatanten Zügen die Einfachheit und Übersinnlichkeit des absoluten Wesens sowie dessen vorsehendes Wirken in den Geschöpfen wiederhergestellt hat. Dies allein würde hinreichen, Lao-tsi's Ruhm für alle Zeiten zu begründen. Platon hat Lao-tsi nicht übertroffen, Aristoteles ihn nicht erreicht (S. 26). Erst den Kirchenvätern (h. Augustin, h. Thomas und h. Bonaventura) kommt das ausschließliche Verdienst zu, die weite Synthese der Lao-tsi'schen Theodicee vervollständigt zu haben (S. 30). Nach S. 33 kommt Lao-tsi's Genie dem des Marcus Aurelius und Epiktet nahe. Auch die Moral Lao-tsi's kommt seiner Theodicee gleich. Lao-tsi und Buddha — letzterer nach S. 63 Lao-tsi's Lehrer — beide nach S. 69 möglicherweise mit der Weisheit der Hebräer vertraut, haben sämtliche Lehrer der Moral im Altertume (Zoroaster, Confucius, Sokrates, Platon, Aristoteles) übertroffen „durch die praktische Vortrefflichkeit ihrer Lehre von den Pflichten“ (S. 69). Die Lehre Lao-tsi's weist, als ganz pragmatisch, nichts von den kunstvollen Konstruktionen der griechischen Philosophie und der modernen Ethik auf (S. 63). Sonst wird auf S. 65 für möglich erklärt, daß gewisse Ansichten aus Indien stammen und von Lao-tsi aus auch in die Schule des Sokrates und Platon übergegangen sein können (vgl. auch S. 27). Dagegen verdient Lao-tsi's Politik nach S. 71 kein Lob. Nach S. 73 sind es nur „Wünsche eines Einsiedlers“. Im ganzen hat sich nach S. 74 Lao-tsi um die Philosophie rühmlich verdient gemacht, und würde sein System nach de Harlez den griechischen Weisen keine Unehre machen. Die Ethik Lao-tsi's mit besonderer Bezugnahme auf die buddhistische Moral hat W. Rotermond (Gotha 1874) behandelt. Nach Rotermond ist die Darlegung dessen, was Tugend sei, für Lao-tsi die Hauptsache, die Lehre vom Tao nur die Unterlage zu seiner Ethik (S. 5), daher Tao-tek nach Plänckner's Vorgang = „die Tugend, die vom Tao stammt“. Nach S. 24 kann „von einem teilweisen Zusammenfallen beider Systeme oder von einem Fortbilden der buddhistischen Moral durch Lao-tsi keine Rede sein“. Lao-tsi's Anschauungen sind im Gegenteil echt chinesisch (S. 25), und finden sich manche seiner Ansichten bei Confucius wieder. Zwischen beiden besteht überhaupt kein prinzipieller Gegensatz, wie schon Faber, Lehrbegriff des Confucius S. 60 erklärt hat; doch steht Lao-tsi höher: „keine Ethik heidnischer Denker kommt der von Lao-tsi an Reinheit und Erhabenheit gleich“ (dasselbst). Auch A. Gilliot wäre geneigt (*Études sur les religions comparées de l'Orient*, S. 119), das theologische System des Tao für „das logischste, rationellste und vollständigste theologische System“ zu erklären, wenn es nicht zu abstrakt wäre und als fundamentale Lücke nicht

den Mangel einer Lehre von der Inkarnation aufwies. Sonst sind in ihm die grundlegenden Prinzipien des Christentums fast vollständig ausgedrückt, wenn auch nicht ohne die dem Orient eigene Abschattung.

VI.

1 (S. 144). Unter dem Urheber und Fürsten, der einerseits Lao-tsi's Worte, andererseits seine Handlungsweise bestimmt, aber auch allgemein die menschlichen Worte und Handlungen bestimmen soll, kann im Sinne der Lehre Lao-tsi's nur Tao verstanden werden. Chinesische Commentatoren verstehen unter dem Fürsten den zweiten Grundbegriff Lao-tsi's, nämlich tek (die Tugend), Julien a. a. O. 262. Julien übersetzt tsung als origine, kiün als règle; de Harlez ersteres: une raison d'être, letzteres: une cause originaire. In der Anmerkung heißt es: Elles ne sont point imaginées à plaisir; elles découlent de la nature. Legge übersetzt: There is an originating and all-comprehending (principle) in my words, and an authoritative law for the things (which I enforce).

2 (S. 144). Die den Parallelismus herstellende Lesart či-ngo-č'e-hi (die mich verstehen, sind selten), tsek-ngo-č'e-kuei, müßte bedeuten: die mich zum Muster nehmen (tsek als Zeitwort), sind geehrt. Sie ist sicher nicht die richtige Lesart. Vgl. unmittelbar vorher: „Niemand kennt mich“ und hier „die mich kennen, sind wenige“. Moderne Dentungen weichen von einander sehr bedeutend ab. Julien: Ceux qui me comprennent sont bien rares, je n'en suis que plus estimé. Ähnlich Legge... and I am on that account (the more) to be prized; Strauß: Die mich verstehen, sind wenige; demgemäß werde ich geschätzt, dazu auf S. 311: Der Sinn ist: Wie gar wenige sind, die mich verstehen, so gar wenig werde ich auch nur geschätzt; de Harlez: Ceux qui me connaissent sont peu nombreux, mais s'ils m'imitent ils sont dignes d'honneur.

3 (S. 145). a. a. O. LXXVII. — 4 (S. 145). Legge a. a. O. l. 1.

5 (S. 145). de Harlez a. a. O. VI. Auch Legge (The Religions of China, 164) spricht von einer Fülle von groteskem Aberglauben bei Liet-tsi und Čuang-tsi, bemerkt jedoch sofort, daß wir nie sicher sagen können, inwiefern die Verfasser selbst aufrichtig sind und auch thatsächlich geglaubt haben, was sie berichten.

6 (S. 146). čhang-seng-put-lao d. h. langes Leben ohne Alter lautet die Bezeichnung der Taoisten für die physische Unsterblichkeit.

7 (S. 146). Strauß a. a. O. LXXV sagt geradezu: nichts.

8 (S. 146). So z. B. im Jahre 555 n. Chr. unter der Herrschaft des Begründers der Dynastie Čin, auf dessen Befehl die gelben Kappen, wie die Taoisten nach ihrer eigentümlichen, angeblich vom Kaiser Hoang-ti eingeführten Kopfbedeckung genannt wurden, zu „geschorenen Šamanen“ werden sollten. Damals verfielen vier Taoisten, die sich dagegen sträubten, dem Tode (Legge, The Religions of China 181).

9 (S. 146). Einzelne Angaben beruhen allerdings nur auf falscher Auffassung der Thatsachen. So wenn der Name Lao-tsi (s. S. 5) — Kohong will ihn so genannt wissen, weil er lange — 300 Jahre — lebte (Julien XXVI) — von der späteren Legende im Sinne der Anm. I. 8. gedeutet wird, oder wenn sich an Lao-tsi's Familiennamen Li die Sage knüpft, daß Lao-tsi unter einem Pflaumenbaume

(andere: Birnbaume) geboren wurde, und da er nach der Sage seit seiner Geburt sprechen konnte, diesen Baum (Li) selbst als seinen Familiennamen bezeichnete. Auch der Name Pek-yang (yang = Glanz) war geeignet, zu verschiedenen Combinationen Anlaß zu geben, so z. B., daß Lao-tsi's Mutter, ohne Zuthun des Mannes, schwanger wurde in Folge einer Gemütsbewegung, die in ihr eine große Sternschnuppe, welche sie erblickte, hervorrief. Auch in der Lehre des späteren Taoismus kann man einzelne Lehren mehr oder weniger deutlich auf mißverständene Aussprüche Lao-tsi's zurückführen, so z. B. die Lehre von der Verlängerung des Lebens durch zweckmäßige Handhabung des Lebenshauches (khi, Tao-tek-king, Kap. 5, 6, 10, 52 u. a.), oder die Auffassung Tao's als Schutzmittel gegen den Tod (Kap. 16, 33, 50) und die daraus sich ergebende Möglichkeit, durch Lebenselixir und lebenerhaltende Pillen die Unsterblichkeit zu erlangen (z. B. Kap. 59), wie sie nach der Legende schon Lao-tsi's Diener Siu-kia zu Teil wurde, nachdem er von Lao-tsi den mit geheimnisvollen Schriftzeichen beschriebenen Talisman des reinen Lebens erhalten und verschluckt hatte. Anders urteilt darüber Legge a. a. O. I. 23 f. Ebenso beruht in letzter Reihe auf Kap. 60 der taoistische Aberglaube betreffend die Geister der Verstorbenen u. a. Sonst spielte allerdings schon hier und später, neben dem Einflusse des Buddhismus, die Phantasie die größte Rolle, wobei das von Kohong ausdrücklich verurteilte Streben vorlag, Lao-tsi auf Kosten der Wahrheit zu erheben (Julien a. a. O. XXV). So kam es, daß während Kohong selbst Lao-tsi für einen Weisen erklärt, der nur Tao in höherem Grade besaß als andere Menschen, von denen er sich sonst in nichts unterschied, andere, wie Kohong sagt, beschränkte Taoisten Lao-tsi für ein außerordentliches, göttliches Wesen, den reinen himmlischen Geist erklären, der als solcher, selbst vor Himmel und Erde geboren, in jedem folgenden Zeitalter in der Welt erschien, und zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Namen (z. B. der neunmal göttliche Lao-tsi, der sehr langlebige Meister u. s. w.) verehrt wurde. Nach andereu lebte Lao-tsi in verschiedenen Staaten. Vom Himmel, der ihm das Leben gab, bestimmt, Meister Tao's zu sein und ihm Anhänger zu werben, erfreute er sich des Schutzes der himmlischen Geister, während er selbst der Menge der Unsterblichen gebot. Auch der Grenzwächter Yin-Hi ist nach diesen taoistischen Berichten ein Weissager (ans Wind und Luft), der die Ankunft Lao-tsi's vorhersieht und vor ihm den Weg auf 40 Meilen kehrt. Lao-tsi teilt ihm unter anderem das Geheimnis der Unsterblichkeit mit, zu welcher Yin-Hi als sein Anhänger schließlich auch gelangt. Vgl. bei Julien a. a. O. XXIII—XXXII Kohong's (um 350 n. Chr.) Lebensdarstellung Lao-tsi's, eine der ersten, in welcher das märchenhafte Element, wiewohl in diesem Falle nicht Kohong's Eigentum, vorkommt (Legge, *The Texts of Taoism* II. 313 f.). Vom jetzigen Taoismus sagt Legge mit Recht (a. a. O. I. XII), daß er die Aufmerksamkeit auf sich zieht mehr „als ein entartetes Anhängsel des Buddhismus als eine Entwicklung der Spekulation Lao-tsi's und Cuang-tsi's“. Nach späteren taoistischen Angaben verfaßte Lao-tsi selbst 930 Bücher verschiedenen Inhalts, (über 9 Ambrosien, 8 Wundersteine, über Goldwein u. a.), wozu noch 70 Bücher über Talismane kamen. Damit ist eine andere Angabe zu vergleichen, nach welcher man, als man sich unter der Dynastie der Han die Wiederauffindung der alten Literatur angelegen sein ließ, an taoistischen Werken im ganzen 993 Bücher von 37 verschiedenen Verfassern fand.

10 (S. 146). Kohong (Julien XXVI) erklärt diese Wiedergeburten Lao-tsī's so, daß Lao-tsī, der nach ihm 300 Jahre (unter der Dynastie Ceu) lebte, sich wiederholt der Gefahr ausgesetzt sah und eben deswegen mehrmals den Namen änderte und so sich rettete. Anders urteilt darüber Rémusat: Nach seiner Vermutung wandte man auf die Person an, was von der Lehre gegolten, d. h. man ließ Lao-tsī in den verschiedenen Epochen leben, in denen seine Prinzipien in China entweder eingeführt oder zur Geltung gebracht und in hervorragender Weise gelehrt wurden

11 (S. 147). Legge, *The Texts of Taoism* I. 40. Nach II. 249 scheint auch das bloße Lao-kiün im selben Sinne vorzukommen (Lao the Ruler, wie Legge übersetzt), während an der ältesten Legge bekannten Stelle das Attribut kiün unterschiedslos auch für Confucius gebraucht wird. Es ist dies ein Schreiben Khung-yungs, eines Nachkommens des Confucius in der XX. Generation († 208 v. Chr.), an den damaligen Repräsentanten der Familie Lao-tsī's. Wie seiner Zeit Confucius und Lao-tsī, „beide gleich tugendhaft und rechtschaffen, einer des andern Freund und Lehrer war“, so sollten auch sie jetzt zusammenkommen. Andere Titel Lao-tsī's sind: *thai-sang-hiuen-yuen-hoang-ti*, d. h. der höchst hohe, tiefursprüngliche Herrscher, Lao-tsī vom Kaiser Kao-tzung im Jahre 666 verliehen, und *thai-sang-Lao-kiün-hoan-yueu-sang-tek-hoang-ti* d. h. der höchst hohe Fürst Lao, der chaotisch-ursprüngliche und hoch tugendliche Herrscher, aus dem Jahre 1014, vom Herrscher Cün-tzung aus der Dyastie der Sung.

12 (S. 147). Vgl. unter anderem: Edkins, *Religion in China*, L. de Rosny, *Le Taoïsme, Avec une introduction par Ad Franck*, Du Bose, *The Dragon Image and Demon of the Three Religions of China*, Legge, *The Religions of China* S. 163–202, daselbst die Vergleichung des Taoismus mit dem Christentum S. 241–310; Douglas, *Confucianism and Taoism* 235 f. u. a.

13. (S. 147). Julien, *Le Livre des Récompenses et des Peines en chinois et en français, accompagné de quatre cents légendes, anecdotes et histoires, qui font connaître les doctrines, les croyances et les mœurs de la secte des Tao-tsé*, traduit du chinois par St. J., Paris 1835, der Text nach derselben Ausgabe wie bei Julien bei F. Turrettini, Kan ing-pien, Genève 1873. Übersetzung von Legge (*The Texts of Taoism* II. 235–246) u. a.

14 (S. 149). Edkins, *Religious Coudition* p. 140 sagt über diesen Chang: Chang, one of the genii of Taoist romance, is believed to be identical with the star cluster of the same name, — and he is represented by painters and idol makers with a bow in his hands, shooting the heavenly dog. Über Tao-liug s. z. B. de Harlez, *Les Religions de la Chine* 192 f., 199 f. Über das jetzige Oberhaupt des Taoismus äußert sich Rev. Hampden C. du Bose (*The Dragon Image and Demou*, New York 1887 S. 373 f.): The name of Chang, the Heavenly Teacher, is ou every lip in China; he is on earth the Viceregent of the Pearly Emperor in Heaven, and the Commander in chief of the hosts of Taoisin . . . The present Pope, Chang LX, boasts of an unbroken line (nämlich der Nachfolger) for three score generations. He the chief of the wizards „the true man“ (i. e. „the ideal man“), as he is called, wields an immense spirituous power throughout the land.

15 (S. 150). Edkins, *Religion in China* 65: Man hat versucht, sicher mit Unrecht, den japanischen Sintoismus auf den chinesischen Taoismus zurückzuführen (T. Watters a. a. O. 112–114).

16 (S. 150). Über die Art und Weise, wie sich sein Nachfolger, Kaiser Wu-ti (141–86) von den Magie und Alchimie treibenden Taoisten Jahre lang prellen ließ, bis er schließlich im Jahre 99 seine Verblendung einsah und offen gestand, vgl. Legge, *The Religions of China* 170–175 und 231.

17 (S. 150). Julien a. a. O. XXXIX: Es ist eine allgemeine Praxis der chinesischen Commentatoren, jeden einzelnen Satz als einen Spruch Lao-tsi's für sich aufzufassen, ohne Rücksicht auf das Vorangehende oder Nachfolgende, oder auch die Stelle, die diesem oder jenem Gedanken Lao-tsi's in dem ganzen System zukommt. Nach dieser Seite äußert sich einer der besten chinesischen Commentatoren, daß es nicht leicht ist, die tiefsten Stellen des Lao-tsi verständlich zu erklären: alles, was die Wissenschaft thun kann, ist, daß sie den allgemeinen Sinn davon giebt (Sie-Hoei bei Julien a. a. O. IV.).

18 (S. 151). a. a. O. XXXVIII.

19 (S. 151). Strauß a. a. O. LXXVIII. — 20 (S. 151). a. a. O. XII.

21 (S. 151). Einen anderen Wang-pi, dessen Text nach chinesischen Berichten voller Fehler ist, dessen Commentar sehr bündig, aber auch recht dunkel ist, kennt Julien aus der Zeit der Dynastie Wei (386–543, bei Julien D.).

VII.

1 (S. 155). Strauß a. a. O. XXV: Dies schließt allerdings nicht aus, daß einzelne Aussprüche, aus dem Ganzen der Lehre Lao-tsi's gedeutet, anders aufgefaßt werden können und müssen. Durchaus voreingenommen erscheint das Urteil Pauthier's, nach welchem *peut-être jamais ouvrage n'a été traduit aussi vulgairement et avec aussi peu d'intelligence que l'ouvrage de Lao-tseu par M. Julien (Vindiciae sinicae, pag. 11 Anm. 2)*. Ebenso ist es, wenn L. de Rosny (*Le Texte du Tao-te-king et son histoire*, 5.) Julien's Übersetzung als „un amas d'absurdité et de non-sens“ charakterisiert, oder wenn Giles (*The Remains of Lao-tzu, The China Review, XIV, 233*) von Julien's Werk als „in all, a most scholarly volume“ spricht und zeigen will, „that Julien's version is almost wholly indefensible (daselbst 233 b.).

2 (S. 155). Julien a. a. O. Introduction II.

3 (S. 155). Chalmers sagt dies selbst auf S. XIX seiner Einleitung; vgl. auch Giles a. a. O. 233.

4 (S. 155). daselbst. — 5 (S. 155). daselbst XV u. XVII.

6 (S. 156). Plänckner reproduziert Čupr, *Tao-tê-king, Cesta k Bohu a cnosti*, Prag 1878.

7 (S. 156) Legge, *The Texts of Taoism XIII* bezeichnet beide Übersetzungen (Plänckner's und Strauß') als marked by originality and hability. Auf Strauß basiert Adolf Kolmodin's schon erwähnte akademische Schrift *Laò-tse en profet bland hedningarne etc.* (Stockholm 1888), ebensowie T. Watters' *Laotzu, a Study in Chinese Philosophy* (London 1870), zum großen Teil schon früher in *The Chinese Recorder and Missionary Journal* erschienen, auf Julien beruht. Nach Watters ist Tao = Nature.

8 (S. 156). Ersch u. Gruber II. Serie, Band 42 S. 94.

9 (S. 156). F. H. Balfour, Taoist Texts, Ethical, Political and Speculative, Shanghai 1884, im Ganzen 10 Texte, Lao-tsi's Tao-tek-king als Nr. 1.

10. (S. 157). Giles, The China Review XIV, 233, Legge, The Texts of Taoism XVI. Auch v. d. Gabelentz scheint Balfour's Übersetzung nicht empfehlenswert zu sein (Ersch u. Gruber s. o.).

11 (S. 157). de Harlez 76. III^e siècle avant notre ère, nach Legge a. a. O. II, 247 unter der Dynastie Wu (222—277).

12 (S. 158). a. a. O. VI f.

13 (S. 158). Wie de Harlez seine schon erwähnte Studie, ließ auch Legge vorher seine dem Zwecke der ersten Einführung dienende Arbeit über Lao-tsi: The Tao-Teh-king, Reprinted from the British Quarterly Review, July 1883 erscheinen.

14 (S. 162). Es darf nicht verschwiegen werden, daß es Lehrbücher der Geschichte der Philosophie giebt, in welchen man den Namen Lao-tsi vergeblich sucht, andere, in denen er nur beiläufig neben Confucius und Mencius erwähnt wird.

Nachträge.

Zu S. 37 Z. 1 v. o.: 2, 1: „Wenn alle unter dem Himmel wissen, daß das Schöne schön ist, so ist auch (der Begriff des) Häßlichen schon da; 2, 2: Wenn alle wissen, daß das Gute gut ist, so ist auch (der Begriff des) Unguten schon da. 2, 3: Daher (die Verse): Sein und Nichtsein gebären einander; Schwer und Leicht ergänzen einander; Lang und Kurz gestalten einander; Hoch und Niedrig entfernen sich voneinander; Laut und Ton harmonieren miteinander; Vor und Nach folgen einander.“ Vgl. dazu den chines. Sprachgebrauch: ǎng-tuan (lang-kurz) = Länge, ngan-yik (schwer-leicht) = Gewicht u. s. w.

Zu S. 46 Z. 19 v. u. Vgl. 32, 3: „Stellt man betreffs Tao's Existenz in der Welt einen Vergleich an, so ist sie wie der Bäche und Thäler Verhältnis zu Strömen und Meeren.“

Zu S. 61 Z. 11 v. u.: 39, 5: „Wagen in Stücken ist keiu Wagen.“

Zu S. 67 Z. 2 v. o.: 77, 3: „Was den menschlichen Weg anlangt, so ist er nicht so; sie vermindern, was nicht hinreicht, um demjenigen anzubieten, der Überfluß hat.“

Zu S. 86 Z. 7 v. o.: 79, 1: „Begleicht man großen Haß, unbedingt hat man übrigbleibenden Haß. Wie kann das für gut gehalten werden? Daher . . .“

Zu S. 102 Z. 2 v. o.: 39, 5: „Man wünsche nicht wie ein Edelstein hochgeschätzt zu werden, man sei geringgeschätzt wie ein Stein.“

Zu S. 103 Z. 16 v. u.: 19, 2: „Bei diesen drei (vgl. 19, 1) halte man den äußeren Schein nicht für hinreichend.“

Zu S. 103 Z. 7 v. o.: vgl. auch 1, 3 Verse; „Daher: Ist man beständig ohne Verlangen, so schaut man (eben) dadurch seine (Tao's) Geistigkeit; hat man beständig Verlangen, so schaut man (eben) deswegen (nur) seine (Tao's) Umgrenzung (Außenseite, Fransen).“

Zu S. 104 Z. 14 v. u.: 81, 1: „Einer, der (wirklich) wissend ist, ist kein Vielwisser; einer, der vieles weiß, ist (in Wirklichkeit) kein Wissender.“

Zu S. 108 Z. 17 v. u.: 45, 3: „Bewegung siegt über Kälte, Ruhe siegt über Hitze; rein etc.“

Zu S. 124 Z. 2 v. u.: Dasselbe besagt 28, 2: „Kennt man sein Weißes (= die Vorzüge seiner Stellung) und empfängt sein Schwarzes (die mit derselben verbundenen Nachteile), so ist man des Reiches Vorbild (Fortsetzung auf S. 56): kennt man seine Herrlichkeit und empfängt seine Schmach, so ist man des Reiches Thal.“

Zu S. 128 Z. 10 v. u.: 46, 3: „von den Fehlern ist keiner größer als wünschen zu erreichen.“

Zu S. 130 Z. 8 v. u.: 52, 3: „Machen Gebrauch von seinem Glanze und wieder zurückkehren zu seinem Lichte (= Tao), ohne der Person Unheil zurückzulassen: dies heißt die Beständigkeit fütteru (vgl. 27, 2 S. 84).“

Stellenregister zum Tao-tek-king.

- | | |
|--|--|
| <p>Kap. 1, 1. 2 S. 39; 4 S. 39; 5 S. 39, 42.
 „ 2, 3 S. 36; 4 S. 87; 5—7 S. 45.
 „ 3, 1—6 S. 117.
 „ 4, 1 S. 42; 2 S. 50; 3 S. 42, 33, 37.
 „ 5, 1 S. 66; 2 S. 81; 3 S. 63; 4 S. 63, 96.
 „ 6, 1. 2 S. 43; 3 S. 42 f.
 „ 7, 1 S. 64; 2 S. 81.
 „ 8, 1—4 S. 84 f.; 72, 94, 117.
 „ 9, 1 S. 128; 2 S. 103; 3 S. 103, 64.
 „ 10, 1—4 S. 57, 74, 111.
 „ 11, 1—4 S. 97 f.
 „ 12, 1. 2 S. 75; 3 S. 82.
 „ 13, 1—3 S. 75 f.; 4, 5 S. 120.
 „ 14, 1—4 S. 41; 5 S. 41, 40; 6 S. 26.
 „ 15, 1—3 S. 119; 4 S. 76 (vgl. 14).
 „ 16, 1 S. 78, 71; 2 S. 71; 3 S. 120; vgl. 67, 76, 99, 110.
 „ 17, 1—3 S. 116 (vgl. 94, 95, 113).
 „ 18, S. 93, 104, 92.
 „ 19, 1 S. 104, 93, 103; 2 S. 31.
 „ 20, 1 S. 104, 199; 2—6 S. 9 f.
 „ 21, 1. 2 S. 44 f. (vgl. 55).
 „ 22, 1. 2 S. 48; 3 S. 82 f. (vgl. 26)
 „ 23, 1 S. 95 (vgl. 63, 64); 2 S. 48; 3 S. 49 (vgl. 57 u. 94).
 „ 24, 1. 2 S. 124.
 „ 25, 1. 2 S. 40; 2—5 S. 46 f. (vgl. 43, 76, 106).
 „ 26, 1—3 S. 87 f.; 4 S. 11.
 „ 27, 1 S. 128, 96; 2 S. 83; 3 S. 84 (vgl. 103).
 „ 28, 1 S. 73; 2. 3 S. 56; 4 S. 56, 89, 108.</p> | <p>Kap. 29, 1 S. 107; 2 S. 107, 71; 3 S. 85 (vgl. S. 11 u. 67).
 „ 30, 1 S. 114 (vgl. 108); 2 S. 114, 85; 3 S. 50.
 „ 31, 1 S. 114; 2 S. 114, 121; 3. 4 S. 122.
 „ 32, 1 S. 53, 108 (vgl. 63); 2. S. 39 (vgl. 105).
 „ 33, S. 78.
 „ 34, 1. 2 S. 46; 3 S. 86.
 „ 35, 1 S. 108; 2 S. 51.
 „ 36, 1. 2 S. 121 (vgl. 50); 3 S. 114.
 „ 37, 1 S. 52, 109; 2 S. 53.
 „ 38, 1 S. 55, 94; 2 S. 94; 3 S. 93; 4 S. 93, 105; 5 S. 83.
 „ 39, 1. 2. 3 S. 62 f., 67, 69, 73, 106; 4 S. 109.
 „ 40, 1 S. 50; 2 S. 69.
 „ 41, 1 S. 51; 2 S. 51 f., 55; 3 S. 50 f.
 „ 42, 1 S. 37 (vgl. 60 f.); 2 S. 109, 71; 3 S. 26, 114.
 „ 43, 1. 2 S. 98; 3 S. 98, 95 f.
 „ 44, S. 77 (vgl. 103, 102).
 „ 45, 1. 2 S. 90 (vgl. 96); 3 S. 108.
 „ 46, 1 S. 34, 110; 2 S. 103, 102 (vgl. 128); 3 S. 102.
 „ 47, S. 87 (vgl. 52, 105, 112).
 „ 48, S. 111 (vgl. 52, 100, 104).
 „ 49, 1 S. 81; 2 S. 14, 54, 92, 94 f.; 3 S. 72, 81, 112.
 „ 50, 1 S. 126 (vgl. 59, 71); 2 S. 90, 51 S. 45 f.
 „ 52, 1 S. 70 (vgl. 91); 2 S. 77; 3 S. 101.
 „ 53, 1 S. 120; 2 S. 9.
 „ 54, S. 49 f. (vgl. 68, 111).</p> |
|--|--|

- Kap. 55. 1 S. 56 (vgl. 74, 90); 2 S. 130.
 129 (vgl. 50, 57).
 „ 56. S. 76 f. (vgl. 89, 95, 103, 106).
 „ 57. 1 S. 114 (vgl. 111); 2 3 S. 113
 (vgl. 87, 112).
 „ 58. 1 S. 112, 128; 2 S. 129;
 3 S. 89.
 „ 59. 1 S. 119, 86 (vgl. 67 Anm.);
 2 S. 86, 120.
 „ 60. 1 S. 120; 2 S. 68 (vgl. 90).
 „ 61. S. 110 (vgl. 102).
 „ 62. 1 S. 47; 2 S. 97; 3. 4 S. 116 f.;
 5 S. 27, 47.
 „ 63. S. 88 f. (vgl. 52, 54, 86, 95, 99).
 „ 64. 1 S. 118; 2 S. 86, 129; 3 S. 87
 (vgl. 103).
 „ 65. 1 S. 112 f.; 2 S. 112, 130;
 3 S. 130 (vgl. 26, 52, 55, 57,
 70).
 „ 66. S. 82 (vgl. 72, 96, 101, 109).
 Kap. 67. 1, 2, 3 S. 14 (vgl. 6. n. 92;
 4 S. 9, 115; 5 S. 115 (vgl. 66).
 „ 68. S. 123 (vgl. 54, 101, 110).
 „ 69. 1 S. 26, 101; 2 S. 123; 3
 S. 122.
 „ 70. S. 144 (vgl. 83, 96 f., 101).
 „ 71. 1, 2 S. 104; 3 S. 90.
 „ 72. 1 S. 125, 102; 2 S. 102, 83
 (vgl. 129).
 „ 73. 1 S. 114; 2, 3 S. 66 (vgl. 142);
 4, 5 S. 65.
 „ 74. 1 S. 125 f., 115.
 „ 75. 1 S. 119, 112; 2 S. 125.
 „ 76. S. 100 (74).
 „ 77. 1 2 S. 66 f.; 3 S. 124; 4 S. 83.
 „ 78. 1 S. 100 (vgl. 72); 2 S. 124 f.
 (vgl. 96).
 „ 79. 1 S. 86; 2 S. 66.
 „ 80. S. 115 f. (vgl. 23).
 „ 81. 1 S. 96; 2 S. 84 (vgl. 66).

Date Due

FACULTY

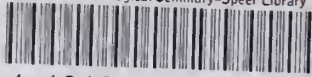
~~FACULTY~~



PRINTED IN U. S. A.

BL1801.D98 v.1
Chinas religionen.

Princeton Theological Seminary-Speer Library



1 1012 00009 8600